ISSN 0034 - 4486

Renovatio

Luglio - Settembre 1984 - anno XIX - numero 3

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Luglio - Settembre 1984 - anno XIX - numero 3

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

*   Teologia della liberazione: parole o fatti?

SAGGI:

329 **Luigi Iammarrone** - La cristologia di E. Schillebeeckx (parte VI)

ARTICOLI:

375 **Alberto Boldorini** - Ancora della stupefacente « Piniacotheca » di Leone X (III)

399 **Gaetano Chiappini** - Figure e simboli nel linguaggio mistico di Teresa de Avila - Le « Moradas del Castillo interior » (parte III)

SUSSIDI:

435 **Pier Carlo Landucci** - Come dimostrare l'esistenza di Dio (parte III)

ANTOLOGIA:

463 **Luigi Guglielmo Rossi** - L'ombra di Freud (parte X)

ABBONAMENTO 1984

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1984 sono così stabilite:*

Italia	lire 10.000
Estero	lire 12.000
Sostenitore	lire 20.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

Teologia della liberazione: parole o fatti?

A causa di un recente episodio, se ne è fatto un gran parlare. Non è pertanto inutile qualche chiarificazione e qualche riflessione in proposito.

La cosiddetta «Teologia della Liberazione» è nata, con qualche precedente europeo, in America Latina, ed ha qualche partner in Europa. Ha trovato sostenitori in Africa, e la macchia sta allargandosi altrove.

Prima di parlare del contenuto, è necessario scorrere il campo nel quale la Teologia della liberazione è sorta.

Nell'America del sud, la conquista fatta da nazioni cattoliche non fu certo esente da colpe, ma non attuò mai la sistematica soppressione delle razze indigene. Qui resta vero che la Fede impedì nettamente il genocidio. Gli Indios rimasero: molti si confusero coi bianchi sopraggiunti, e se ne ebbero incroci a non finire. Altri restarono e restano tuttavia nelle parti meno accessibili delle diverse contrade: costoro, naturalmente, non percorsero la via della civiltà e dei possibili agi terreni. Il confronto con quelli che, accettando una socialità, ne hanno condiviso i benefici, è semplicemente tragico. Nessuno si meraviglia che qualcuno si sia intenerito: accadde a Gutierrez considerando i moltissimi Indios arroccati miserrimamente sulle rocce, sugli acrocori e sugli altipiani delle Ande.

Il guaio è quello che venne dopo la tenerezza.

A un bivio quei signori hanno preso una strada sbagliata. Il bivio era: iniziare opere per una elevazione delle masse rimaste economicamente arretrate — asili, scuole, leggi sociali e simili — oppure fare dei discorsi e scrivere libri e proporre ideologie. Sarebbe ingeneroso dire che ai fatti hanno preferito le parole, ma non è neppure del tutto strano sospettare che sia proprio così.

Precisiamo meglio la scelta della strada sbagliata. Hanno creduto che non ci fosse di meglio niente che la via indicata dalla « analisi marxista », ossia dalla lotta di classe fino all'uso della violenza. Non si estirpa una radice d'albero senza portarsi dietro il terriccio. E così fu ed è; tutto qui. Ma è bene andar oltre.

Dopo le parole spese in favore dei poveretti, — non accorgendosi che il « terriccio », ossia le massime marxiste non possono accordarsi né con Dio Creatore né colla Rivelazione Cristiana —, hanno fatto ricorso alla Teologia. Questa insegna ben altro per elevare i poveri: amare il prossimo come se stesso, donarsi per servire, andare in croce per redimere, vincere il male col bene, perdonare...

Forse si sono accorti che il bronzo non va d'accordo con il fango e, perché la contraddizione non degenerasse in splendida confusione, si sono dati alle contorsioni dialettiche.

La Chiesa e lo stesso Sommo Pontefice hanno levato la voce. E Giustissimamente.

Anche perché si è raggiunta proprio nel nostro tempo la finale della « analisi marxista », dato che è evidente il fallimento del « marxismo » reale nelle nazioni dove esso è stato, più che adottato, imposto: riduzione di condizione nella vita, mancanza della libertà, miseria e, in ragione delle mire egemoniche, la sollecitazione vera e concludente di tutto l'armamento mondiale.

Nessuno può negare che la Teologia della liberazione nasceva anche — nei suoi assertori — da un amore del prossimo e dalla visione di problemi veramente esistenti e degni di fattivo impegno. Ma non è fattivo impegno dire cose storte.

E poi, in certe faccende, — o, meglio, pasticci umani —, la teologia è meglio lasciarla stare al suo posto, invece di corromperla.

Probabilmente la trista e clamorosa storia è tutta qui. Ma la storia — purtroppo — la fanno anche gli errori!

Fortunatamente esiste gente « della liberazione » che non vuole gli errori e crede di evitarli: a sua disposizione auguriamo abbia i privilegi della ignoranza incolpevole!

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

L. BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A Cent'anni dalla « Aeterni Patris »*, 1980, pagine 124, lire 5.000.

« Il presente studio del Bogliolo rappresenta una testimonianza chiara e concisa, in linea con il magistero della Chiesa, sulla validità dello studio del Dottore Angelico, "che segna ancor oggi la via dell' autentico progresso del sapere, come antesignano dell'armonia della ragione e della fede" (pag. 3) ... Il Bogliolo si sofferma brevemente e puntualmente su alcuni principi didattici cioè sul modo di comunicare agli altri la filosofia, ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

LA CRISTOLOGIA DI E. SCHILLEBEECKX

(parte sesta)

V. ANALISI CRITICA DEL CRITERIO DI PROPORZIONALITA' O CO-DETERMINAZIONE

1. *Invalidità del criterio di proporzionalità.*

Abbiamo già accennato alla invalidità del criterio di proporzionalità proposto dal nostro A. quale uno dei criteri di verifica del linguaggio teologico e dell'unità di fede. Vogliamo approfondire l'analisi di esso per meglio mettere in luce la sua invalidità. Questo criterio non permette di vedere in che modo la relazione tra il modello antico e il modello nuovo con cui si vuole esprimere la conoscenza dell'« assoluto apparso in Cristo » possa conservare la sua *sostanziale* omogeneità, quando si sostiene che detta relazione non è « tradizionale », ma « spezzata », cioè « co-determinata » dalla modalità della situazione culturale. Infatti, l'analogia o proporzionalità intesa dallo Schillebeeckx quale criterio teoretico di verifica del linguaggio teologico, non significa il rapporto dell'uso ordinario del linguaggio e il suo significato trascendente (questo concetto metafisico per un'epoca così antimetafisica come la nostra per il nostro A. non ha più interesse), ma significa un rapporto *storico* tra un asserto di fede nell'ambito culturale del cristiano moderno e un asserto di fede nell'ambito culturale delle epoche precedenti. Il nostro A. suppone come cosa di per sé fattibile, anzi necessaria, la riformulazione e quindi la reinterpretazione delle verità di fede

enunciate nel passato. Ogni epoca deve dare la sua risposta alla domanda di Cristo: « ma voi chi dite che io sia? ». Ora si deve rilevare che « Formule e Teologia possono e devono rispondere nel miglior modo a tali esigenze della cultura e della scienza, non solo d'un continente, ma di tutto l'orbe terrestre. Ma la definizione e la sua modificazione sono riservate al Magistero, pur ammettendo la cooperazione dei teologi. Qualsiasi evoluzione della verità di fede non sarà mai rivoluzione di senso e di contenuto, ma continuazione, integrazione e approfondimento del dato, che deve rimanere sostanzialmente identico » (25).

Ora tutto questo non può verificarsi nella dottrina del nostro A., perché il rapporto di ordine *puramente* storico tra un asserto di fede enunciato nel passato e un asserto di fede eventualmente enunciabile nel presente non è affatto sufficiente. Tra un asserto di fede enunciato nel passato e un asserto di fede eventualmente enunciabile nel presente si richiede omogeneità *sostanziale,* cioè di contenuto, di senso. Ora la riformulazione di un asserto di fede dipendentemente e in modo egemone da un influsso storico-culturale non è in grado di conservare l'omogeneità *sostanziale* con la formula precedente, *perché la determinante storico-culturale attuale comporta una diversità essenziale rispetto alla determinante storico-culturale del passato.* Per il nostro A., infatti, è assodato che un certo tipo di cultura per il fatto che caratterizza un determinato periodo storico, diventa, *di diritto,* il veicolo dell'incarnazione storica della fede. L'esperienza storico-mondana, per lui, è l'ultimo criterio che interviene nella distinzione tra interpretamento e *interpretandum* e quindi nella delimitazione di ciò che è propriamente rivelato (26). Da questo consegue che ogni interpretamento è storicamente condizionato ed è quindi impossibile discernere il dato rivelato, il pensiero autentico di Dio riguardo al mistero della salvezza dal suo condizionamento storico.

Ora è proprio vero che noi siamo obbligati a riformulare e reinterpretare le definizioni del passato in base ai mutamenti storico-culturali? Vediamo in primo luogo qual è il rapporto tra il contenuto della fede e le formule o enunciati fondamentali. In secondo luogo consideriamo le definizioni e le formule del passato in relazione ai mutamenti storico-culturali.

---

(25) Card. P. PARENTE, *La formula dogmatica di fronte alla cultura in evoluzione* in *Doctor Communis* 22 (1969) 106.

(26) BRAMBILLA, *l.c.,* 475.

2. *Rapporto tra sostanza o contenuto della fede e le formule o enunciati fondamentali.*

Di che natura è tale rapporto? La verità rivelata per essere creduta deve essere espressa mediante formule capaci di rendere il senso o contenuto di detta verità. « Le formule non sono propriamente l'oggetto di fede, ma sono mezzi per attingere l'oggetto della fede, che è Dio rivelante e i suoi misteri » (27). L'assolutezza delle formule è tale in quanto esse si riferiscono alla verità divina, assoluta e immutabile, che esse intendono esprimere in linguaggio umano, soggetto alla limitazione, alla legge dell'analogia e della evoluzione della cultura umana. Di conseguenza, le formule non sono fine a se stesse ma sono mezzi di espressione della verità divina. In generale, le formule di per sé sono perfettibili e anche modificabili dal Magistero o nel senso che possono essere espresse con termini più chiari, oppure sostituite da espressioni nuove ma con identico significato. Ciò dipende sia dall'approfondimento della verità di fede da parte del soggetto credente, come pure dal bisogno di chiarire di più il senso di alcune di esse. Possono essere perfezionate e modificate tutte le formule? Il nostro A. è di questo parere, perché il linguaggio umano ha un significato soltanto entro un contesto concreto e storico. Ciò vale anche per l'asserzione dogmatica. Cambiando il contesto, viene a cambiare anche il significato del linguaggio (28).

La Commissione teologica internazionale nella prop. 12 sul pluralismo teologico afferma che « la rivelazione (divina) resta sempre la medesima, non solo nella sostanza, ma *altresì negli enunciati fondamentali* ». Non è possibile ammettere che gli enunciati fondamentali della rivelazione siano indefinitamente perfezionati, siano sostituiti da altri, appunto perché sono fondamentali, cioè primi in senso assoluto. Come il concetto di *ente* è il primo in ordine assoluto e non ne presuppone altri più evidenti ai quali debba rinviare la nostra mente nell'esercizio della sua attività conoscitiva, così è delle formule fondamentali della nostra fede. « Dio è »; « Dio è Padre, Figlio e Spirito Santo »; « Gesù Cristo è il Figlio di Dio fatto uomo »; « Ge-

---

(27) Card. P. PARENTE, *La formula dogmatica di fronte alla cultura in evoluzione* in *Doctor Communis* 22 (1969) 105. « Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem » (S. TOMMASO, II-II, q. 2, a. 2, ad 2).

(28) « Teologicamente, pertanto, mi sembra insostenibile e anche impossibile voler fissare *una volta per sempre* i concetti teologici ricorrendo ad una regolazione ecclesiastica del linguaggio » (*L'intelligenza della fede*, p. 112).

sù è Signore ed è risorto », e così via, sono formule fondamentali, primarie che non sono esprimibili con termini più chiari. Ora il rapporto tra le verità fondamentali della fede e le formule che le esprimono non è di ordine puramente *storico* come sostiene il nostro A., ma è di ordine essenziale, intrinseco (29). Queste formule non sono come una veste semplicemente esterna di cui la Chiesa, la Comunità dei credenti, possa disfarsi a piacere secondo le diverse epoche storiche. « Non riconoscere una continuità anche a livello di enunciati significherebbe supporre che la sostanza del cristianesimo nella sua storicità concreta stia affatto al di là delle proposizioni del N.T. e della predicazione della chiesa » (30). « Il che equivarrebbe a svuotare di ogni significato reale tanto la Rivelazione quanto la dottrina della Chiesa nella loro qualità di parola vera » (31). « Nella fede, ... c'è non soltanto la permanenza della cosa o del pensiero, bensì anche la *non-superabilità delle parole fondamentali.* Ciò vale anzitutto per la parola fondamentale per eccellenza, la Bibbia, la quale è e rimane la parola della fede. Ma poi vale anche per la formulazione centrale in cui la fede esprime se stessa: il Credo e con esso *per le parole chiave* nelle quali il significato del Credo è espresso e articolato » (32).

Queste considerazioni sono sottese anche da una riflessione di natura filosofica, la quale riguarda il carattere rivelativo e veritativo della verità umana in quanto tale.

La mente umana è strutturata costitutivamente dalla sua relazione trascendentale all'essere e alle sue leggi. Senza tale relazione essa non può sussistere né pensare. Poiché l'essere, *simpliciter* considerato, comporta l'assolutezza e quindi l'assoluta indipendenza da ogni barriera spazio-temporale, ne consegue che nella mente umana devono esserci concetti e giudizi

---

(29) Parliamo delle verità fondamentali della fede e del loro rapporto con le formule, perché questo è il campo *principale* che interessa l'ermeneutica del nostro A. Più avanti parleremo del perfezionamento di alcune formule o espressioni operato dal Magistero nel corso dei secoli.

(30) K. RAHNER, *Schriften* X, p. 304. In altri scritti Rahner sostiene il contrario (cf. G. PERINI, *Pluralismo teologico e unità di fede - A proposito della teoria di K. Rahner* in *Doctor Communis* 22, 1979, 135-188).

(31) G. B. SALA, *Dogma e storia nella dichiarazione «Mysterium Ecclesiae»*, p. 269.

(32) J. RATZINGER, *Die Einheit des Glaubens und der theologischer Pluralismus*, p. 67. « La natura intrinsecamente linguistica della rivelazione divina e dell'annuncio della chiesa fa sì che la permanenza dell'identica fede cristiana rechi con sé anche una continuità nelle formulazioni con le quali tale fede si esprime e viene accolta » (SALA, *o.c.*, p. 269).

di ordine assoluto, transculturale e metastorico, che regolino tutto il suo processo conoscitivo. Sostenere, come fa il nostro A., la « *sostanziale storicità di ogni concetto* », è una contraddizione evidente. Il concetto di una realtà assoluta, necessariamente esistente, trascende per sua natura ogni storicità. Così pure tutti i trascendentali e i principi metafisici ad essi connessi sono dotati di necessità assoluta. « Ma non c'è soltanto la struttura intenzionale dell'uomo e la struttura metafisica della realtà che vanno considerate allo scopo di mettere in luce le componenti transculturali implicate nelle formulazioni dogmatiche. La struttura *a priori* dell'uomo in quanto questi è spirito nella materia e vive nella storia, è contrassegnata da una serie di « esistenziali », i quali costituiscono il suo stesso essere. I modi fondamentali di essere dell'esistenza umana: l'essere al mondo, l'essere con altri, la domanda dell'essere e la comprensione dell'essere che definiscono la stessa realtà umana, l'essere per la morte, la temporalità, l'autenticità personale e comunitaria, e ancora la cura e l'angoscia, la colpa e la conversione, l'amore e la speranza, il dolore e la liberazione, i simboli primordiali e il linguaggio sono tutti modi e attuazioni dell'essere umano che, pur nelle loro diversissime configurazioni storiche e culturali, offrono le categorie fondamentali nelle quali gli uomini di tutti i tempi sperimentano, interpretano ed esprimono la vita umana. Ora questi esistenziali determinano la possibilità concreta di esistenza, cioè l'orizzonte dei significati e dei valori accessibili all'uomo, e pertanto anche le condizioni di possibilità che l'uomo ha di accogliere e di comprendere gli esistenziali superiori della salvezza che ha Dio come autore e che costituisce la situazione soprannaturale nella quale l'uomo di fatto si trova » (33). « Quanto questi esistenziali siano rilevanti per la rivelazione e per la dottrina della chiesa è facile vederlo. La rivelazione infatti è l'interpretazione che dell'esistenza umana ci ha dato la sapienza di Dio, ed è insieme un appello alla decisione personale. Il significato vero dell'esistenza umana che Dio ci ha manifestato nel corso dei secoli, trova nell'uomo, quale essere alla ricerca di significato, le categorie fondamentali con cui venir accolto per essere poi trasmesso alla generazione successiva » (34).

Se questo è vero, ne consegue che anche nel campo del dogma devono esserci delle formule o enunciati tali che non possono essere sostituiti da altri migliori. L'esempio di ciò ci

(33) G. B. SALA, *o.c.*, p. 195.

(34) ID., *o.c.*, p. 196.

era dato dal nostro A., il quale, pur affermando che la risposta che gli uomini danno alla domanda di Cristo « Chi dite voi che io sia? » è destinata ad essere superata col cambiare delle epoche, tuttavia, parlando della persona di Cristo, adoperava il termine « Figlio », che è essenzialmente biblico. Nella Trinità Egli si distingue dal Padre e dallo Spirito Santo in quanto è il Figlio, cioè « Il secondo » della pienezza trinitaria di unità divina (35). « Gesù si contrappone al Padre e allo Spirito; non però al Figlio di Dio » (36). Dunque la risposta che il nostro A. dava alla domanda « chi dite ch'io sia » è quella che è contenuta nel Nuovo Testamento. Poiché essere « il Figlio » costituisce Gesù in quanto persona divina, distinta dal Padre e dallo Spirito Santo, si deve ritenere che, anche secondo il nostro A., tale denominazione e definizione di Cristo non può essere destinata a essere superata. Perché il nostro A., che parlava d'invenzione di continui nuovi modelli per esprimere il contenuto della fede, non ha inventato un nuovo modello per presentare Gesù agli uomini d'oggi, ma ha fatto ricorso al termine adoperato da Gesù stesso per designare la Sua Persona (37)?

3. *Circa la storicità di alcune formule.*

Abbiamo provato che la rivelazione divina « resta sempre la medesima, non solo nella sostanza, ma altresì negli enunciati fondamentali » per cui nella professione di fede « c'è non solo la permanenza della cosa o del pensiero, bensì anche la nonsuperabilità delle parole fondamentali ». Tuttavia « la trasmissione della divina rivelazione, da parte della Chiesa, incontra difficoltà di vario genere » (38). Esse derivano e dalla trascendenza dei misteri rivelati e dal condizionamento storico che incide sull'espressione della rivelazione (39).

Studiando la storia dei dogmi, osserviamo che un medesimo termine prima fu condannato, poi riabilitato ed elevato a tessera di professione della vera fede. E' quanto accadde al

---

(35) *Gesù. La storia di un vivente,* p. 707.

(36) *Ivi.*

(37) L'A. non fa più menzione di Gesù Figlio di Dio al termine dell'opera: *La questione cristologica,* pp. 160-3.

(38) *S. Congregazione della dottrina della Fede, Dichiarazione dottrinale «Mysterium Ecclesiae»,* AAS 65 (1973) pp. 396-408; n. 5, p. 402.

(39) Cf. *Dichiarazione «Mysterium Ecclesiae»* n. 5, p. 402.

termine *omoousios* (consostanziale), il quale, adoperato da Paolo di Samosata, fu condannato dal Sinodo di Antiochia (269), perché era inteso in senso modalistico (40). Mentre i Padri del concilio di Nicea lo adottarono nella loro definizione dogmatica contro Ario per assicurare l'unità di essenza del Padre e del Figlio, nonostante la loro distinzione o derivazione dell'uno dall'altro. Il termine, etimologicamente, significava di « eguale essenza » e poteva essere applicato anche a due uomini che sono della stessa specie, ma ognuno di essi realizza per conto proprio la natura umana. Tuttavia, ammessa l'unità di Dio come primo articolo di fede nella definizione del Niceno, il termine consostanziale implicitamente veniva a denotare eguaglianza o identità numerica di natura tra il Padre e il Figlio. A questo si deve aggiungere che negli atti del concilio Niceno si trovava l'espressione « *exetéeas upostáseoos ee ousías* » (di altra ipostasi o essenza); il che significa che a quel tempo non si faceva distinzione tra ipostasi e essenza. Questa confusione di termini scomparirà definitivamente col concilio di Calcedonia, il quale apporterà la distinzione netta tra l'uno e l'altro termine. La formula nicena è indubbiamente uno sviluppo del dato rivelato, ma si serve di termini discussi nella cultura del tempo.

Il problema si ripresenta nelle controversie cristologiche. Il concilio di Efeso adottò la terminologia di S. Cirillo Alessandrino, la quale non era chiara per la confusione dei termini già ricordati. La frase cirilliana *enosis physiché* (che è negli anatematismi inseriti negli Atti del concilio Efesino) riecheggia quella di Apollinare e l'altra: « una è la natura del Verbo Incarnato », era tanto equivoca che diede origine al Monofisismo di Eutiche, che si rifaceva all'autorità di S. Cirillo. Il concilio di Calcedonia sciolse il problema distinguendo tra *physis* e *ousia* da una parte e *hypostasis* e *prosopon* dall'altra: distinzione ridotta dai latini a *natura* e *persona*. Come è dato rilevare da questa sintesi storica delle controversie trinitarie e cristologiche, il contenuto della fede è stato conservato sempre integro dal Magistero; tuttavia c'è stato un cambiamento nelle formule o termini, quindi un loro perfezionamento (41). Ciò dipende non solo da motivi di ordine storico-culturale, ma anche e soprattutto dall'approfondimento delle verità dogmatiche davanti alle eresie. Pertanto in relazione alla distinzione tra le formule

---

(40) Cf. P. GALTIER, *L'omooúsios de Paul de Samosate*, in *Recherches de Sciences Religieuses* (1922) 30-45.

(41) Cf. Card. P. PARENTE, *l.c.*, 107 ss., che abbiamo seguito da vicino.

da noi dette fondamentali: ad es. Dio è Padre, Figlio e Spirito Santo, che troviamo già negli Autori dei primi secoli, e le formule tecniche, che cercano di esprimere in modo scientifico le stesse verità allo scopo di controbattere gli eretici che le negavano, si verificò un progresso vero e proprio nella espressione tecnica o scientifica (teologica) delle formule e non già nella sostanza o contenuto della Rivelazione.

Il nostro A., invece, è del parere che ogni formula dogmatica sia soggetta a cambiamento a motivo della evoluzione del linguaggio umano, provocata dalla diversità dei contesti storico-culturali! Egli insiste prevalentemente sui « concetti » di « natura » e « persona » adoperati dai Concili nella formulazione dei dogmi della Trinità e dell'Incarnazione. Con l'avvento della filosofia moderna e in particolare di quella idealistica, i termini « persona » e « natura » sono stati interpretati in senso opposto a quello del senso comune e della filosofia classica. Oggi, infatti, per « natura » s'intende il complesso delle cose che compongono l'universo e che operano secondo le proprie leggi. A « natura » si oppone l'agire libero della persona. Per « persona » s'intende un ente in quanto è cosciente e libero (la persona è autocoscienza e libertà). Se noi, dice l'A., continuiamo ad usare questi termini nella presentazione dei suddetti dogmi agli uomini del nostro tempo, non saremo da essi compresi. Di qui la necessità di cambiare le formule adoperandone delle nuove in modo da rendere intelligibile il messaggio evangelico agli uomini del nostro tempo.

Innanzi tutto bisogna distinguere tra « termine » e « concetto ». Il termine è l'espressione sensibile (orale o scritta) di un concetto. Il concetto, invece, è la rappresentazione intelligibile, spirituale della natura o struttura di un ente. Il termine è una espressione convenzionale di cui l'uomo si serve per manifestare ad altri il suo pensiero su di un ente, mentre il concetto è l'espressione « naturale » e quindi ineliminabile relativa alla conoscenza della natura di un ente. Mentre il termine, di per sé, è suscettibile di cambiamento (ma fino ad un certo limite, poiché i termini relativi alle conoscenze primarie, fondamentali non sono permutabili), il concetto, se è vero e rispecchia la natura di un ente, non è affatto permutabile. Il concetto di circolo è immutabile. Ora per quanto riguarda i termini di « natura » e « persona » rileviamo che, se per ipotesi si riuscisse a trovare altri termini più espressivi di loro, col consenso del Magistero potrebbero e dovrebbero essere sostituiti da quelli. In realtà, non esistono termini migliori di questi. La questione vera però non riguarda i termini, ma i concetti di « natura » e

« persona ». Cosa s'intende per natura e per persona? Il Magistero in che senso ha adoperato tali concetti? Non certamente nel senso della filosofia moderna, altrimenti i dogmi della Trinità e dell'Incarnazione sarebbero assurdi, inconcepibili, ma nel senso con cui sono intesi dalla comune degli uomini e spogliati delle loro imperfezioni. Il senso comune, il modo naturale di conoscere degli uomini non intende ad es. il termine persona nel significato di autocoscienza (coscienza di sé), ma nel senso di un ente o soggetto che possiede una natura (un modo di essere) razionale con cui è capace di conoscersi tale. Per il senso comune, che si manifesta anche nel campo morale e giuridico, il feto, esistente nel seno materno, pur non avendo coscienza di sé, è una persona, è soggetto di diritti: ha diritto alla vita (intrinseca illiceità dell'aborto diretto), ha diritto alla eredità ecc. La persona appartiene all'ordine dell'essere principale, che è detto sostanza, la coscienza e la libertà nelle creature razionali appartengono all'ordine dell'operazione, cioè dell'essere accidentale. L'accezione del termine persona, nel senso inteso dai moderni, non corrisponde a verità, poiché la persona, un tutto che sussiste in sé ed è capace di conoscersi e di autodeterminarsi, non può essere costituito da tale potere autoconoscitivo e autodeterminativo, poiché esso ontologicamente presuppone l'esistenza del soggetto che si conosce e si autodetermina. In tanto si può essere cosciente di sé, in quanto già si *è* o *esiste*, altrimenti bisogna ammettere che la persona viene costituita dalla sua attività, il che è contraddittorio, perché l'agire non fonda, ma segue l'essere. L'autocreazione è contraddittoria. La coscienza è coscienza, constatazione del sé, del soggetto, che è una realtà che la precede in essere e la fonda. Lo stesso si deve dire della libertà, che è l'attività mediante la quale la persona, che già è, si determina ad agire.

La concezione moderna della persona per via di autocoscienza è contraddittoria, perché fa consistere la struttura della persona nell'autocreazione e pertanto è assurda e irrealizzabile.

Esponendo il dogma dell'unione ipostatica ai nostri contemporanei, bisogna far loro presente che la persona non può essere definita mediante categorie di ordine psicologico o dell'attività, poiché la persona è l'ente che sussiste in se stesso nel possesso incomunicabile di una natura razionale, che ontologicamente precede la sua attività di cui è principio. *Non si può rinunziare alla struttura metafisica del reale per accondiscendere a tutti i costi al pensiero moderno.*

Il Magistero della Chiesa, pur non facendo espressamente metafisica, a Calcedonia ha considerato i termini « persona »

(prosopon) e « ipostasi » in senso metafisico, naturale cioè come sono intesi dalla comune degli uomini, allorché ciascuno di essi prende coscienza di sé come di un ente o individuo che esiste in sé e per sé nel possesso incomunicabile di una natura razionale.

In Cristologia, la persona designa l'elemento che fa sì che Cristo sia *uno*, tuttavia Egli è uno perché è un solo soggetto, la persona del Figlio, che possiede due nature. Pertanto sia in campo trinitario che cristologico *la persona designa o il soggetto che possiede distintamente la stessa natura divina oppure il soggetto che possiede due nature in modo proprio e incomunicabile.*

L'accezione moderna di persona « centro di attività cosciente e libera » ci porta a riconoscere in Cristo l'esistenza di un centro del genere anche nell'ordine umano, altrimenti non si eviterebbe il monofisismo. Ma in questo caso, codesto centro dagli antichi era denominato col termine « natura », intesa quale principio elicitivo, formale dell'attività di un ente. Ad evitare confusione tra l'accezione antica e moderna di persona si deve adoperare il termine « natura » per indicare in Cristo il principio formale di attività e riservare il termine *persona* per indicare il soggetto, l'ente completo, il tutto sussistente che è e opera mediante la natura. Gli Scolastici solevano designare la natura come l'elemento *id quo* mediante la persona o il tutto che sussiste e opera, mentre solevano designare la persona come *id quod*, cioè colui che veramente esiste e opera in qualità di principio direttivo e responsabile.

La distinzione degli Scolastici è chiara e precisa ed enunzia con esattezza in Cristo l'aspetto della *dualità* sul piano delle nature o principi formali di attività e l'aspetto dell'*unità* sul piano della persona. Il concilio di Calcedonia, adoperando il termine natura per esprimere la dualità in Cristo, aveva preso detto termine nel senso inteso dai moderni, cioè di centro di attività cosciente e libera. In Cristo, poiché ci sono due nature, ci sono necessariamente due centri di attività cosciente e libera adeguatamente distinti. Ma questi due centri di attività non appartengono a due soggetti o persone, ma ad un solo soggetto o persona, che è nello stesso tempo esistente nella natura divina e nella natura umana e quindi principio primo, radicale e responsabile dell'attività dell'una e dell'altra (42).

---

(42) Cf. J. GALOT, *Valeur de la notion de personne dans l'expression du mystère du Christ*, in *Gregorianum* 55 (1974) 91 ss.

Se si dovesse adoperare il termine persona quale viene inteso dai moderni, bisognerebbe logicamente negare il dogma definito a Calcedonia. Se persona designasse il centro di attività cosciente e libera, bisognerebbe ammettere due persone in Cristo. Che senso avrebbe parlare di unità ove ci fossero due centri di attività adeguatamente distinti?

A proposito della nozione di persona in campo trinitario, l'A., pur continuando ad usare il termine persona nel campo trinitario, ritiene che essa, a motivo della diversa accezione nel pensiero moderno (centro di attività cosciente e libera), vada sostituita accettando implicitamente l'espressione rahneriana « modo distinto di sussistenza », che permette di intravvedere che la tripersonalità implica l'unità di Dio: parlando di tre Persone non si dice nulla della loro unità, mentre parlando di tre modi ci si riferisce alla loro unità.

Prima osservazione. L'espressione « modo distinto di sussistenza » proposta dal Rahner non facilita la comprensione del mistero trinitario, ma la rende più difficile all'uomo d'oggi. Essa, in effetti, è molto astratta e contiene in sé, se non viene raddrizzata, il pericolo del modalismo. Il linguaggio teologico può essere rinnovato solo con l'uso di termini più chiari e concreti che lo rendano accessibile e accettabile agli uomini del nostro tempo. Ora il termine « persona » è concreto, pieno di fascino e di evocazione ed è atto ad essere facilmente compreso da tutti. E' vero che il termine persona non si trova nella Scrittura, ma non si trova neppure quello di « modo distinto di sussistenza ». Il termine persona gode di una evidente priorità di uso da parte dei grandi pensatori cristiani dell'antichità (43). Tertulliano adopera spesso tale termine sia in campo trinitario che cristologico. Il Conc. di Calcedonia sanziona in modo solenne il termine *prosopon = persona* (44). Il II Conc. di Costantinopoli adopera spesso il termine *hypostasis* che viene tradotto per *sussistenza* e identificato con persona (45). Presso i Cappadoci troviamo il termine *trópos tés upartheoos*, come pure *catheautás uphestoosai* detto delle persone divine: « *per sé (presso di sé) sussistenti* » (46). L'espressione « modo di sussistenza »

---

(43) GALOT, *l.c.*, 75.

(44) DS 301-2.

(45) DS 424-426, 429-430.

(46) Cf. S. BASILIO, *Contra Eunomium*, PG 29, l. II, n. 241, 3-4; 578 C-D; 241, 4-5; 579 A-C.

viene adoperata dai Padri Greci nel senso di ipostasi insieme a quest'ultimo termine per designare le Persone divine.

D'altra parte, il termine proposto da Rahner e accettato dal nostro A. non si potrebbe adoperare con successo nella teologia della predicazione. Così, nella predicazione, si può parlare della persona del Figlio di Dio che si fa uomo, ma si rischierebbe di non essere compresi, se si dicesse che un modo distinto di sussistenza di Dio si è incarnato. Chi sarebbe questo distinto modo di sussistenza? Il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo? La Scrittura non adopera il termine « persona », ma parlando di Dio, che è Padre, Figlio e Spirito Santo, fa capire molto bene che Padre, Figlio e Spirito Santo sono termini che designano chiaramente delle Persone. Prima di sostituire in teologia al termine « persona », l'altro: « modo distinto di sussistenza », bisogna assicurarsi se lo esiga l'esattezza, la precisione e l'utilità richieste dal linguaggio teologico (47).

A proposito del termine «modo» si deve rilevare che esso evoca l'ombra del modalismo. Dire, come fa il Rahner, che Dio nella sua unità è un « Io », una persona, riducendo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo a non essere che dei « modi di essere », è proporre una concezione di Dio che si avvicina molto al modalismo.

Dello stesso parere è un recensore critico del Rahner, il quale recensendo l'opera: *Cristologia sistematica ed esegetica*, RAHNER - THYSING, dice che « Rahner pare intendere la sua teologia come una reinterpretazione del dogma trinitario classico. Ma in realtà si tratta di una reinterpretazione verbale. L'affermazione che il Figlio è « un modo di sussistenza » identico all'enunciabilità storica di Dio, non mantiene l'unità dell'essenza né la sua identità con le Persone. *Viene introdotta piuttosto una differenza funzionale, il cui senso può essere inteso sia in senso modalista sia in senso subordinazionista.* Il divenire uomo sembra così riferito all'essenza divina in quanto tale (nel primo senso), da un lato, e all'essenza umana in quanto tale, dall'altro. La personalità del Logos e la singolarità dell'uomo Gesù Cristo vengono messe in discussione nel medesimo tempo. Se infatti la cristologia assume significato solo in riferimento all'antropologia trascendentale, è questa che diviene in ultima analisi cristologia » (48).

(47) Cf. J. GALOT, *Valeur de la notion de personne dans l'expression du mystère du Christ* in *Gregorianum* 55 (1974) 75 ss.

(48) G. BAGET-BOZZO, in *Renovatio* 9 (1974) 390 (corsivo nostro).

K. Barth riconosce che aver voluto usare il termine « modo » per designare le Persone in Dio ha condotto la teologia del neo-protestantesimo al modalismo. Attualmente è il modalismo che impregna il pensiero di certi teologi cattolici presso i quali il Dio unico cancella il Dio trinitario.

Il « modo di sussistenza » predicato delle Persone divine affievolisce la portata, il valore proprio del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, valore che è sottolineato dal termine « persona ». Barth lo riconosce con grande onestà intellettuale (49).

I rilievi fatti dal nostro A. circa il cambiamento dei termini « persona » e « natura » a proposito della Trinità e dell'Incarnazione non sono validi. Non ci sono termini migliori di questi per enunciare detti misteri.

4. *La dottrina della Chiesa.*

Quanto è da noi affermato è stato ribadito dalla S. Congregazione per la Dottrina della Fede nella sua dichiarazione dottrinale *Il mistero della Chiesa* in data 24.6.1973.

Nel documento si fa una distinzione tra *formule dogmatiche* e il *loro significato*. Quanto alle formule dogmatiche del Magistero è detto che « esse fin dall'inizio furono adatte a comunicare le verità rivelate e che restano per sempre adatte a comunicarle a chi le comprende rettamente. Ma questo non vuol dire che ciascuna di esse lo sia stata o lo resterà in pari misura. Per tale motivo i teologi si sforzano di delimitare con esattezza quale è l'intenzionalità d'insegnamento che è propria di quelle formule, e con questo loro lavoro offrono una qualificata collaborazione al Magistero vivo della Chiesa, al quale rimangono subordinati. Per lo stesso motivo può accadere che antiche formule dogmatiche o alcune ad esse connesse rimangano vive e feconde... ma con opportune aggiunte espositive ed esplicative, che ne mantengano e chiariscano il senso congenito ». Si afferma pure nel Documento che « ad alcune di quelle formule sono subentrate espressioni nuove che, proposte o approvate dal sacro Magistero, ne indicano l'identico significato in modo più chiaro e completo ».

« Quanto poi al *significato* delle formule dogmatiche, esso

(49) Cf. *Dogmatique*, I, 1, 2, Genève 1953, p. 69.

nella Chiesa rimane sempre vivo e coerente, anche quando è maggiormente chiarito e meglio compreso. Devono, quindi, i fedeli rifuggire dall'opinione, la quale ritiene che le formule dogmatiche (o qualche categoria di esse) non possono manifestare la verità determinatamente, ma solo delle sue approssimazioni mutevoli, che sono, in certa maniera, deformazioni e alterazioni della medesima; e che le stesse formule, inoltre, manifestano, soltanto in modo indefinito la verità, la quale deve essere continuamente cercata attraverso approssimazioni » (50).

« Chi la pensasse così, non sfuggirebbe al relativismo dogmatico e falsificherebbe il concetto di infallibilità della Chiesa, relativo alle verità da insegnare e ritenere in modo determinato ».

« Un'opinione del genere è in aperto contrasto con le dichiarazioni del Concilio Vaticano I, il quale, pur consapevole del progresso della Chiesa nella conoscenza della verità rivelata, ha tuttavia insegnato: "Ai sacri dogmi deve essere sempre mantenuto il senso dichiarato una volta per tutte dalla s. madre Chiesa, e mai è permesso allontanarsi da quel senso con il pretesto e in nome di un'intelligenza più progredita". "Esso ha, inoltre, condannato la sentenza secondo la quale potrebbe accadere "che ai dogmi proposti dalla Chiesa si debba talvolta dare, in base al progresso della scienza, un senso diverso da quello che la Chiesa ha inteso ed intende". Non c'è dubbio, secondo tali testi del Concilio, che il senso dei dogmi dichiarato dalla Chiesa *sia ben determinato ed irreformabile* ».

Il rivestimento *storico* delle formule dogmatiche di cui si parla nel Documento non intacca il *significato* delle medesime, le quali, alle volte, pur enunciate con termini che risentono della mutevole condizione del linguaggio di una determinata epoca, si distinguono sempre da essi (51).

---

(50) Il nostro A. così si esprimeva al riguardo: « L'elemento permanente del contenuto della fede sta nella *oggettività* di un mistero che si trova al di là di ogni possibile espressione e pertanto, si incarna in formulazioni sempre nuove, corrispondenti alla mobilità dell'esistenza umana » (In A.A.V.V. *Sept problèmes capitaux de l'Eglise*, p. 100). Ma queste formulazioni sempre nuove esprimono la realtà del mistero in modo oggettivo?

(51) Alcuni Autori ritengono di doversi dissociare dalla dottrina del Magistero, perché, a loro giudizio, il rapporto Scrittura - dogma va al di là dello schema dell'evoluzione omogenea del dogma, il quale è incapace di cogliere il *filo di continuità* del dato di fede al di là e al di sotto degli schemi di pensiero, che hanno « senso » solo all'interno di situazioni storiche contingenti. Le leggi storiche sono costituite da dimenticanze, da regressioni, sostituzioni, riscoperte.

5. *Impossibilità della co-determinazione delle formule dogmatiche da parte dell'ambiente storico-culturale.*

Ci troviamo davanti alla tesi chiave del nostro A. e dobbiamo esaminarla attentamente per mostrarne l'infondatezza.

Sono noti i testi principali del nostro A. che chiaramente qualificano il suo pensiero sull'argomento. Sarà sufficiente riportare i seguenti testi: « la relazione col presente sempre nuovo è co-costitutiva dell'enunciazione del contenuto della fede in Gesù come il Cristo »; « è impossibile fissare "prima" l'essenza della fede cristiana, per poi interpretarla in modo adatto alla nostra epoca » (52).

a) Il nostro A. afferma che l'esperienza umana non produce la rivelazione, ma anzi l'iniziativa salvifica di Dio si costituisce come il polo oggettivo della esperienza, anche se per esprimersi non potrà farlo che attraverso la mediazione dell'esperienza umana. Ora è proprio questa relazione alla mediazione dell'esperienza interpretante che rimane irrisolta: in che senso è « codeterminante » (mit-kostituirende)? (53). Se è vero che la rivelazione non è fondata dalla nostra esperienza, l'A. deve indicare « *come* la realtà della rivelazione cristiana nella sua priorità inafferrabile e improducibile si renda presente *nelle* mediazioni delle esperienze umane e storiche, che sono inadeguate ad esprimere questo *plus* della rivelazione-salvezza » (54). In che modo « l'esperienza storico-mondana o l'esperibilità di determinati eventi storici possono essere l'ultimo criterio che intervenga nella distinzione tra interpretamento e *interpretan-*

L'evoluzione del dogma va soggetta anch'essa a tali leggi per cui la continuità del dato di fede non si pone tanto all'interno di una identica strutturazione, ma all'interno della successione di strutturazioni diverse. Ogni data epoca deve esprimere l'incontro tra i dati culturali — elementi strutturanti — e il nucleo o gli elementi fondamentali della Rivelazione. Di qui il trapasso della identità del *nucleo* di fede (elemento immutabile) da una strutturazione all'altra (elemento mutevole, storico, contingente). Cf. D. P. JOSSUA, *Immutabilité, progrés ou structurations multiples des doctrines chrétiennes?* in RSc Ph Th 52 (1968); J. W. O MELLEY, *Historical Consciousness and Vaticans II's*, Aggiornamento in *Theological Studies* 32 (1971) 594 ss.; P. MISNER, *A note on the critique of dogmas* in Th St 34 (1973) 693.

(52) SCHILLEBEECKX, *Gesù. Storia di un vivente*, p. 611.

(53) F. G. BRAMBILLA, *l.c.*, 473. G. GRESHAKE recensendo S. II in *Theological Revue* 74 (1978) 311, formula così la domanda: « l'autorivelazione teologica di Dio è realmente *actu* identica con la sua mediazione antropologica? ».

(54) ID., *l.c.*, 473-474.

dum e quindi nella delimitazione di ciò che è propriamente rivelato? In codesta distinzione come è possibile determinare quando un interpretamento è storicamente determinato? » (55).

Il nostro A., in altre parole, ritiene che per enunciare il contenuto della fede, bisogna tener conto del modo di pensare dell'epoca storica in cui detto contenuto di fede viene enunciato. I modelli socio-culturali di una determinata epoca storica entrano come elementi costitutivi nelle *enunciazioni* del contenuto della fede. Non ci sarebbero concetti e termini di estensione e di comprensione universali, che possano fungere da veicoli *permanenti*, cioè da portatori di *semantemi* (significati) *validi* per gli uomini di tutte le epoche della storia. In effetti, il nostro A. sostiene che « non esistono formule di fede per sé valide ed efficaci ora e sempre. Sia al livello del pensiero che della comprensione della fede la *concettualità è sostanzialmente storica* » (56).

Il nostro A. è tra quei cultori della teologia contemporanea che cerca di riesprimere e di reinterpretare la Parola di Dio nell'« oggi » storico. Le ragioni di tale orientamento sono: la Parola di Dio è nella storia, e si esprime come storia, la quale « può essere trascesa, ma non annullata dalla nostra coscienza del tempo » (57). Di conseguenza, la storia è il luogo ermeneutico della Parola di Dio. In questo senso, la *contemporaneità* assume valore teologico.

Ora, qui si può andare incontro ad un grave errore, in quanto, « la *contemporaneità* (l'uso di modelli sempre nuovi per esprimere il contenuto della fede in ogni epoca storica) può essere identificata con la *storicità* umana, che sequestra e fagocita la Parola di Dio. Questo avviene quando si interpreta la *contemporaneità* in un certo senso assiologico, privilegiando una "certa" esperienza culturale e facendo rientrare nei suoi parametri di valore la stessa Parola di Dio » (58).

Per il nostro A. non esistono conoscenze definitive, in quanto tutto dipende dall'ambiente culturale. Ora è indubbio un influsso evolutivo dell'ambiente culturale sul pensiero umano. Ma questo non comporta un relativismo *assoluto* nel campo na-

(55) ID., *l.c.*, 475.

(56) SCHILLEBEECKX, *Dio, il futuro dell'uomo*, pp. 52-53 (corsivo nostro).

(57) ID., *Gesù. La storia di un vivente*, p. 615.

(58) G. CRISTALDI, *Annotazioni semantiche in margine al dibattito cristologico*, in *Asprenas* 20 (1973) 354.

turale della conoscenza umana e molto meno giustifica che *un pensiero, in quanto nuovo, sia superiore a quello antico, in quanto antico, o che un pensiero contemporaneo, in quanto tale, debba costituire una norma preferenziale* (59). La contemporaneità *in quanto tale* non è affatto norma della verità o di una conoscenza vera, poiché in questo caso si viene ad asserire implicitamente lo *storicismo* della verità, cioè la negazione della verità in quanto tale. La contemporaneità, nella mentalità di diversi filosofi contemporanei, in quanto privilegia una « certa » esperienza culturale, viene ad avere la prevalenza semantica sulla Parola di Dio, la quale non ha in se stessa il suo *senso* originario, ma lo mutua dallo « spessore » culturale della contemporaneità. Di conseguenza, il linguaggio di fede si risolve assolutamente in linguaggio culturale (60).

Questa tesi, condivisa in gran parte dal nostro A., viene a negare alla radice la possibilità stessa della Parola di Dio, che si rivela all'uomo nella storia. Essa presuppone aprioristicamente la risoluzione della verità nel contesto evolutivo della storia. Ora non tutto è sottoposto al criterio e alla volontà dell'uomo. Se ci sono delle realtà, indipendenti dall'uomo, queste non possono essere risolte nel contesto culturale evolutivo, ma devono essere riconosciute come dei « dati », i quali esigono di essere interpretati nel loro significato ontologico e assiologico. Pertanto, « la contemporaneità come criterio semantico non può essere che la contemporaneità semanticizzata assiologicamente. Il criterio semantico, cioè, non è la contemporaneità, ma il "valore", cioè il significato assiologico, della contemporaneità. Ed è qui che si pone il valore semantico nativo, originario e originale, del "dato" di fede, che si inscrive nella contemporaneità culturale con la sua propria nativa dimensione assiologica. Il dato di fede, configurandosi come "Parola" di Dio, comporta una semanticità originaria e originale, che s'immette, con tensione specifica, nel contesto dei semantemi umani e nella trama dei vari livelli di linguaggio ».

« Da tale contemporaneità nativa del dato di fede che si configura come "Parola" di Dio, provengono alcune connotazioni semantiche. Anzitutto, la "oggettività semantica", in quanto la Parola di Dio è "data". Il significato originario, quello

(59) Cf. P. LANDUCCI, *Teologia y cristologia de Edward Schillebeeckx* in *Scripta Theologica* 11 (1979) 237-8.

(60) Cf. sull'argomento P. VAN BUREN, *The secular Meaning of the Gospel*, New York 1966 (tr. it. Torino 1969); Th. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966 (tr. it. Roma 1969).

cioè della rivelazione, che è Parola di Dio, irrompe nell'orizzonte epistemologico dell'uomo come tensione semantica che coinvolge la trama dei semantemi con cui s'intesse il discorso umano. *La tensione è data da questa oggettività che, in quanto è "data" totalmente da una iniziativa assolutamente libera, chiede innanzitutto di essere semanticizzata come significato originario e non derivato. Per cui il discorso teologico sarà sempre sotteso da un atteggiamento di "ascolto" della Parola e di "disponibilità recettiva" nei riguardi del significato di tale Parola* » (61).

Naturalmente, all'oggettività semantica si collega la « comunicazione semantica » delle varie espressioni di cui è rivestita la Parola di Dio. Qual è il rapporto tra queste due connotazioni? Si deve rilevare che la Parola di Dio si presenta come rivelazione di « mistero » per la « salvezza ». Allora la semantica del dato rivelato viene caratterizzata da due intenzionalità: misterica e soterica. La prima comporterà che i vari semantemi del discorso teologico non potranno mai essere esaustivi, anche se definitori. Il significato originario, che si radica nel mistero, non potrà mai esaurirsi nella trama dei semantemi umani, a motivo della trascendenza del mistero rispetto alla imperfezione dei concetti e dei termini umani. La seconda comporterà il coinvolgimento del significato e destino dell'uomo da parte del significato originario del mistero che gli viene rivelato.

Considerando la contemporaneità, al livello di discorso teologico, il quale, per sua natura deve rapportarsi al significato originario della Parola di Dio, diremo che essa « può essere assunta come criterio semantico solo se si lascia connotare dalla presenza del mistero e dalla tensione soterica... *In tal caso il criterio semantico radicale è la stessa Parola di Dio nella "sua" contemporaneità nativa di valore, che immette nello spessore della contemporaneità cronologico-culturale il valore della salvezza come significato definitivo e fondante di un discorso globale che coinvolge il significato dell'esistenza e della storia* » (62).

Ora per quanto riguarda l'ermeneutica delle formule dogmatiche va rilevato che il Magistero si serve di semantemi (ad es. « natura » e « persona ») che circolano nella cultura del tempo. La definizione conciliare non può non compiere una opera-

(61) CRISTALDI, *l.c.*, 356 (corsivo nostro).

(62) CRISTALDI, *l.c.*, 357 (corsivo nostro).

zione semantica, la quale è duplice: di spoliazione per un verso e di arricchimento per l'altro. « Il semantema assunto (ad es. « natura », « persona ») cioè viene spogliato dei suoi riferimenti culturali contingenti per *essere ricondotto ad una significatività radicale.* E' l'intenzionalità misterica e soterica che viene rilevata al di là delle intenzionalità culturali che i semantemi assumono nella contestualità storica » (63).

Indubbiamente, il linguaggio magisteriale è linguaggio teologico con valore dogmatico, normativo, « ma in esso, in forza della garanzia divina che assicura la trasmissione del dato di fede, la mediazione culturale subisce come una *kenosis* di essenzializzazione mediante una operazione, che si può dire epochale, di messa tra parentesi (*Ausschalten*) delle componenti storiche contingenti. Il linguaggio magisteriale cioè è più povero culturalmente del linguaggio teologico, *ma è proprio attraverso questa povertà che il dato di fede si trasmette, libero dai risucchi e dai sequestri culturali* » (64).

In base a quanto si è detto, si deve dedurre che il lavoro principale del teologo riguardo alla esatta interpretazione delle formule dogmatiche deve consistere non tanto in una traduzione culturale delle formule o in una sostituzione di nuove formule alle antiche, sempre con l'approvazione del Magistero, quanto e principalmente « nella ripresa del senso originario che sottende lo stesso costituirsi diacronico dei significati, dando a questi l'unità e la coerenza di un significante globale discorso di fede » (65). Le formule vanno riprese « nella prospettiva semantica dell'originario e non nella prospettiva semantica del settoriale storico-culturale » (66). Ora l'intenzionalità originaria delle formule « proviene dall' "evento" che si costituisce asse centrale ed essenziale del discorso di fede » (67).

---

(63) CRISTALDI, *l.c.*, 365 (corsivo nostro).

(64) ID., *l.c.*, 360 (corsivo nostro). Il termine persona, come dimostreremo più avanti, nell'ambiente culturale ellenistico soleva designare una natura razionale concretamente esistente in se stessa e per se stessa, per cui ogni tale natura concretamente esistente sarebbe per il fatto stesso *persona.* Nestorio, partendo da questo falso presupposto, deduceva che anche la natura umana di Cristo fosse persona. Il concilio di Calcedonia respinse tale errore definendo che la natura umana di Cristo, pur essendo perfetta in quanto natura, non è persona, perché è stata fatta propria dal Verbo di Dio. La concezione nestoriana della persona fu spogliata dal Concilio della sua caratteristica culturale (ogni natura razionale per il *fatto* che esiste è persona) e restituita al suo significato originario, nativo di ente o soggetto che possiede per proprio conto una natura razionale.

(65) ID., *l.c.*, 365.

(66) *Ivi.*

(67) *Ivi.*

Il teologo deve evidenziare il senso originario del discorso di fede, il quale, come emerge, ad es. nel caso delle formule cristologiche, « resta sempre l' "evento" Cristo, l'evento della Parola di Dio che si è fatta carne, entrando nella circolazione delle parole umane, in verace solidarietà con queste » (68). « A questo senso originario e originale deve costantemente rifarsi ogni ermeneutica dei semantemi che si collocano dentro la globalità sincronica del discorso di fede » (69).

Non è il modello conoscitivo nuovo in quanto tale (quello proprio di ogni epoca storica) che deve necessariamente essere usato nella enunciazione di fede, ma è la sua *capacità semantica* che deve esser in grado di esprimere il senso originario e originale dell'evento Cristo, Parola di Dio fatta carne. Se il modello nuovo, supposto che ve ne sia uno, non rende tutto il senso originario dell'evento «Cristo», deve essere eliminato.

In definitiva, si può parlare di *co-costitutività* nella *enunciazione* del mistero di Cristo e quindi della salvezza, *solo* se si tratta di concetti e termini di valore e di estensione universali e trascendenti senza i quali è impossibile esprimere in *modo umano* il contenuto della rivelazione. La rivelazione, essendo fatta agli uomini nel corso della storia, non può essere espressa in via ordinaria se non con concetti propri dell'uomo e con termini desunti dal linguaggio umano. Ma affinché detti concetti e termini possano non già tradire, ma esprimere con chiarezza il contenuto trascendente e soprannaturale della rivelazione, si richiede che siano *radicalmente* proporzionati a manifestare con fedeltà detto contenuto. In quanto tali concetti e termini sono per *loro natura* capaci di esprimere sia pure imperfettamente il contenuto della rivelazione, possiamo e dob-

---

(68) *Ivi.* L'Incarnazione mette in evidenza il legame di solidarietà tra la Parola di Dio fatta carne ed ogni discorso umano dotato di senso o significato. «C'est parce que je reçois comme parole digne d'être crue que le Verbe a habité parmi nous, que du même coup et d'un même souffle, je prends confiance en l'universelle manifestation de l'être, dans tout langage qui dit quelque chose. Je reçois, par la même une sorte de pouvoir d'attention à l'egard de tout langage signifiant. Inversement, parce que j'ai des indices de la manifestation de l'être dans le verbe hors de l'Evangile, dans la parole du prophète et du penseur, dans celle du poète moderne aussi bien que classique et archaïque — je suis incliné par ces manifestations multiples de l'être dans le verbe, je suis disposé à recevoir l'unique verbe du Christ comme la manifestation centrale et decisive. C'est dans cette relation circulaire que je peux sans synchrétisme, discerner la convenance mutuelle entre l'*alètheia* grecque, comprise comme non-voilement, et l'*Emeth* hébraïque, qui veut dire fidélité, base de confiance» (P. RICOEUR, *Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la Parole,* in A.A.V.V. *Exégèse et herméneutique,* Paris 1971, p. 318).

biamo affermare che essi sono necessari, insostituibili e in questo senso *co-costitutivi* non del contenuto della rivelazione, come è ovvio, ma dell'*enunciazione* o *espressione in modo umano ma vero* del suddetto contenuto. Si tratta di una *co-costitutività* non nell'ordine ontologico quasi che il nostro conoscere entrasse a far parte del contenuto della rivelazione, ma nell'ordine gnoseologico, cioè della conoscenza e della espressione del medesimo contenuto nei termini umani.

E' chiaro che i termini di cui parliamo, possono svolgere detta funzione in quanto sono espressione sensibile dei concetti, i quali significano la struttura o costituzione essenziale della realtà che intendono far conoscere (si pensi ai termini di natura, essenza, sostanza, ipostasi, persona ecc.). Il significato di detti termini e concetti non può andare soggetto a cambiamento secondo le diverse epoche storiche.

Se invece per *co-costitutività* s'intende la necessità di far ricorso a determinate *concezioni* o *modi di pensare*, propri di questa o quella epoca storica, per fissare l'essenza della rivelazione, allora non si può sostenere il ricorso ad esse per la *interpretazione* ed *enunciazione* del contenuto della rivelazione a motivo della loro incapacità *radicale* ad esprimere detto contenuto.

b) La stessa osservazione deve essere fatta alla seconda affermazione del nostro A., il quale sostiene « essere impossibile fissare "prima" l'essenza della fede cristiana » senza porla in relazione con l'epoca storica in cui vive l'uomo. Quindi l'essenza della fede cristiana non solo non la si potrà conoscere se non la si pone in relazione ad un'epoca culturale, ma essa non potrà essere neppure « fissata » tale nella sua struttura se prima non la si pone in relazione con un'epoca storico-culturale. L'affermazione dell'A. si presta a un grosso equivoco. Tre sono i rilievi che dobbiamo fargli.

Primo. Quando parliamo dell'essenza della fede cristiana dobbiamo distinguere il *contenuto* dalla *conoscenza* che di esso possiamo avere. Il contenuto della fede cristiana *entitativamente* trascende il conoscere dell'uomo per cui esso non può essere il risultato dell'attività conoscitiva dell'uomo. Tuttavia lo stesso contenuto della fede cristiana, in quanto deve essere rivelato all'uomo e dal medesimo conosciuto e appreso, nor-

---

(69) CRISTALDI, *l.c.*, 366.

malmente non può prescindere dal modo di conoscere e di esprimersi (linguaggio) proprio dell'uomo per cui sotto questo aspetto esso dipende dal modo di conoscere dell'uomo.

Ora il modo di conoscere dell'uomo è duplice: *trascendentale* ed *epocale*. Il primo è comune a tutti gli uomini ed è quindi da tutti intelligibile; il secondo è proprio di un determinato popolo o di una determinata epoca storico-culturale e alle volte può essere soggetto ad errore. La statuizione o fissazione della essenza della fede cristiana in termini adatti ad esprimerla e quindi a farla conoscere e accettare dagli uomini delle varie epoche culturali è indubbiamente da porsi prima di tutto in relazione col modo di conoscere trascendentale o universale dell'uomo e sotto questo aspetto il contenuto della fede cristiana è in relazione di dipendenza col modo di conoscere proprio dell'uomo. Si tratta di una dipendenza di ordine *gnoseologico, conoscitivo* e non già di una dipendenza di ordine ontologico o di contenuto. Ma affinché questa dipendenza di ordine gnoseologico non intacchi il contenuto della fede cristiana, si richiede che i modi di conoscere e di esprimersi degli uomini non siano tra loro opposti, ma coincidano sostanzialmente quanto ai principi o leggi dell'essere. Ora in che modo la concezione di una determinata epoca storica, destinata di per sé a cambiare in seguito al sopraggiungere della concezione di un'altra epoca storica, può esprimere il contenuto trascendente della rivelazione? Chi ci assicura che le diverse concezioni delle epoche storiche sono capaci di esprimere sia pure in modo analogico e universale il contenuto della rivelazione? Se i nostri concetti non hanno un valore analogico e quindi trascendente il mondo della nostra esperienza, soggetto alla finitezza e alla storicità, non possono in alcun modo aiutarci ad esprimere il contenuto della rivelazione. La differenza tra i « concetti » e le « concezioni » epocali della storia sta precisamente in questo che, mentre i primi ci danno la conoscenza della natura della cosa o dell'oggetto, la quale è immutabile, le seconde ci danno invece il modo secondo cui gli uomini di una determinata epoca storica si rappresentano una cosa o un oggetto. Ora tale modo di rappresentarsi la cosa o l'oggetto è destinato a passare, a essere sostituito da altri modi di rappresentarsi lo stesso oggetto, per cui è impossibile sotto questo aspetto fissare in modo definitivo la natura della cosa o oggetto conosciuto. *Se le cose stanno in questo modo, non si vede come sia possibile fissare l'essenza della fede cristiana ponendola in relazione essenziale con una determinata epoca storica. Le diverse concezioni storico-epocali, essendo opposte tra di loro, non ci potran-*

no offrire una determinazione univoca della fede cristiana secondo come questa è in se stessa.

Secondo. Nessuna epoca storica, in quanto tale, può essere privilegiata rispetto ad un'altra epoca storica, perché tutte le epoche storiche, essendo contingenti, relative e quindi eguali ed opposte fra di loro, non potranno mai avere un *valore assoluto*. Il dover essere si distingue dal semplice essere, per il fatto che quest'ultimo dice semplicemente la realtà, l'accadimento di una cosa senza che abbia in sé la norma del suo accadere, il primo invece comporta la norma assoluta (l'ideale) secondo cui una realtà deve essere per poter essere vera e giusta. Tutto ciò che è storico, proprio perché storico e diveniente, non è mai identico coll'ideale. Quindi se non si riconoscono delle verità o principi trascendenti, e quindi dei modi universali di conoscere, è impossibile valutare criticamente la successione storica degli eventi e delle epoche non soltanto passate o presenti, ma anche future. Nessun evento storico, nessun'epoca storica porta in sé il criterio della verità e della giustezza, se si respinge ogni affermazione metafisica di un ordine oggettivo della verità e dei valori.

Ciò che è vero nell'ordine dell'essere e delle verità trascendenti, è vero anche nell'ordine del conoscere e dell'esprimere tali verità. Se non si ammettono dei modi di conoscere universali, comuni a tutti gli uomini, è impossibile esprimere in modo universale e trascendente il contenuto immutabile e universale della fede cristiana.

Terzo. Sta il fatto che non furono le attese di salvezza da parte dei Giudei e dei Gentili a fissare l'*essenza* della fede cristiana e a dare i titoli adeguati a Gesù per esprimere il suo essere e la sua funzione! Il nostro A. in un testo lo riconosce, ma non si vede con quale coerenza! Dice infatti: « nella luce di tale esperienza (della salvezza decisiva trovata in Gesù) essi (i primi cristiani) diedero a questa realtà di salvezza nomi come Cristo, Figlio dell'uomo, Signore, ecc., applicando a Gesù certi concetti chiave della cultura religiosa esistente, concetti che erano per così dire « vacanti » *e che solo nell'applicazione a lui assunsero il loro significato cristiano proprio* » (70). Ora questi concetti o titoli, che già nell'Antico Testamento avevano un loro significato, acquistano nel N. Testamento un significato pienissimo con la venuta del Figlio di Dio nel mondo. Allora

(70) ID., *o.c.*, p. 43 (corsivo nostro).

non si può sostenere che la condizione storico-culturale è *co-costitutiva* del significato dei titoli relativi a Gesù, poiché questi indipendentemente da Gesù non avevano il loro significato o contenuto proprio in senso pieno. E' l'apparizione della persona di Gesù che dà il contenuto pieno e autentico a tali titoli e pertanto dà pure un significato *nuovo* alla salvezza tanto attesa sia dai Giudei che dai Gentili. Non sono né l'esperienza umana di salvezza né il suo modo di concepirla secondo una visione storico-culturale che *co-determinano* il contenuto dei titoli che Gesù si è dato, ma è Gesù stesso in persona che dà ad essi il significato pieno e trascendente.

La stessa osservazione deve essere fatta a proposito di quei titoli che Gesù *esplicitamente* non si è mai dato durante la sua vita terrena quali: *Dio, Verbo, Splendore della gloria e impronta della sostanza divina, Sacerdote, Mediatore*, ecc... La maggior parte di questi titoli esisteva già nell'ambiente religioso ebraico, tuttavia è solo con l'apparizione di Gesù e con l'esperienza soprannaturale che gli Apostoli e i primi cristiani fecero di Lui che essi furono in grado, sotto l'influsso dello Spirito Santo, di riferire tali titoli in senso perfettissimo a Gesù. « L'esperienza fondamentale e fondante è certamente quella degli apostoli col Gesù terreno e il Cristo glorioso (Atti, 1, 21-22). Ma nella Chiesa primitiva ci furono altre esperienze successive di Cristo, nello Spirito, fondate su questa prima: l'esperienza di Cristo nelle celebrazioni liturgiche, in cui si cantavano inni al Signore risorto, che esprimevano la fede, la gioia, la speranza e l'entusiasmo per la sua persona presente; l'esperienza dello Spirito, considerato testimone di Cristo, perché da Lui inviato; l'esperienza della professione di fede e del martirio » (71). Ora la molteplicità dei titoli significa *l'impossibilità* di esprimere la persona e l'opera salvifica di Cristo con un solo titolo. Se si afferma un titolo come assoluto (ad es. vero Dio) ad esclusione di altri (fatto uomo, quindi vero uomo), si cade nell'eresia. Se si nega il primo si cade nella eresia degli ebioniti, se si nega il secondo si cade nella eresia dei doceti.

Se adesso vogliamo valutare il rapporto tra la novità dell'esperienza cristiana e l'ambiente religioso dai quali certi titoli sono stati presi per applicarli in senso pieno a Gesù, è la *novità* di tale esperienza che guida il titolo servendosi degli elementi dell'ambiente culturale religioso. « La novità e la creati-

(71) G. SEGALLA, *Cristologia del Nuovo Testamento* in A.A.V.V. *Il problema cristologico oggi*, pp. 114-115.

vità degli schemi (titoli) è data quindi dalla *stessa persona storica di Gesù* » (72). Di conseguenza « anche il messaggio di salvezza non è tale perché interpella la mia esistenza e la vuole rendere autentica, ma è tale perché vuole mettermi in contatto mediante la fede, l'amore, la vita e il modo di vita (sequela) con la *persona di Cristo*, morto e risorto, che per salvare deve portare il suo regno escatologico » (73). « Alla stessa conclusione si viene, considerando l'evoluzione (il passaggio esplicito) da una cristologia funzionale verso una cristologia essenziale, che scopre il mistero della persona di Cristo proprio attraverso la sua opera salvifica. Quest'opera salvifica divina dimostra che egli è "Figlio di Dio" in modo unico, e dagli attributi divini si arriva alla sua divinità. Questo processo, che si nota nel passaggio da uno schema all'altro, verso una cristologia ontologica, è *però già presente nel primo stadio*, nelle professioni di fede, dove il credere che Gesù è "Figlio di Dio" indica già una affermazione che riguarda la *persona stessa*, e non l'uomo in rapporto a Cristo, se non implicitamente nell'atto di fede salvifica » (74). E' quindi la persona stessa di Cristo, sempre al centro di riflessione della fede e della vita della Chiesa, che dà il significato pieno, trascendente a quei titoli desunti dall'ambiente religioso biblico e a Lui riferiti per esprimere l'infinita e inesauribile ricchezza della sua Persona. Non sono né l'ambiente culturale esterno né l'ambiente religioso ebraico a *codeterminare* il significato dei titoli dati a Gesù, ma è Gesù stesso che li *invera* perfettissimamente nella sua persona.

Se questo vale per i titoli dati a Gesù, deve valere anche per i termini che il Magistero della Chiesa ha preso da determinati ambienti, epurandoli però di ciò che essi avevano di caduco e contingente, per formulare le professioni di fede in difesa del contenuto della rivelazione contro le eresie.

Il significato trascendente e in gran parte anche nuovo di certi termini desunti dalla cultura ellenistica (si pensi ai termini: ipostasi, persona, omoúsios = consostanziale ecc.) non è scaturito dalla cultura ellenistica in quanto tale. Il significato di detti termini di per sé scaturisce dalla struttura ontologica della persona, la quale percepisce di essere un ente esistente in se stesso nel possesso incomunicabile di una natura razionale.

---

(72) SEGALLA, *o.c.*, p. 122. Al posto di « *persona storica di Gesù* », bisogna dire « dal Gesù storico, prepasquale ».

(73) ID., *o.c.*, p. 123.

(74) SEGALLA, *o.c.*, p. 123.

L'elevazione di detti termini a esprimere i due misteri fondamentali della fede fu fatta dal Magistero dopo che esso vide che il loro contenuto o significato si verificava in modo analogico in Dio stesso, cioè nel mistero trinitario e nel mistero dell'Incarnazione. L'ontologicità del significato di detti termini scaturisce dalla struttura della persona in quanto tale ed è quindi un dato naturale; l'applicazione dei medesimi termini a significare ed esprimere le realtà soprannaturali viene dalla Rivelazione e dall'analogia esistente tra il significato nativo di detti termini e il loro analogato trascendente. Non è quindi la cultura di una determinata epoca che *co-determina* l'enunciato del contenuto della fede, ma è il contenuto della fede che eleva e dà in parte un nuovo significato (si pensi al termine persona applicato alle Persone divine=relazioni sussistenti e al termine consostanziale che designa *identità numerica* di natura tra le medesime Persone divine) ai termini desunti dall'ambiente culturale del tempo. La situazione, come è facile rilevare, è del tutto rovesciata.

La stessa risposta deve essere data all'altra affermazione del nostro A. secondo cui « le esperienze e attese contemporanee dell'umanità sono un costitutivo della nostra risposta alla domanda: Ma voi chi dite che io sia? » (75). Le nostre attese e aspirazioni non possono aggiungere nulla al contenuto essenziale del messaggio cristiano, perché questo le trascende assolutamente. Noi siamo stati creati in uno stato di elevazione all'ordine soprannaturale, cioè di partecipazione della vita stessa di Dio, la quale supera tutte le nostre esigenze e aspettative per cui le nostre attese e aspirazioni non possono contribuire a *co-costituirne il senso o interpretazione.* In quanto siamo elevabili alla partecipazione della vita di Dio, noi siamo in uno stato di potenza obbedienziale, di suprema determinabilità; ora la determinazione non spetta alla potenza, ma all'atto. E' la comunicazione di Dio nel modo da Lui stabilito che deve fungere da principio ermeneutico o interpretativo supremo nei nostri rapporti con Lui. Ma di questo problema ci occuperemo a fondo nel capitolo seguente.

(75) ID., *o.c.*, p. 55.

Capitolo Terzo

CRITICA DEI PRINCIPI ERMENEUTICI DI E. SCHILLEBEECKX CIRCA LA DETERMINAZIONE DELLA SALVEZZA

I. L'ATTESA SOTERIOLOGICA ATTUALE E L'ATTESA SOTERIOLOGICA ANTICA

1. *Il concetto antico e il concetto moderno di salvezza.*

Per Schillebeeckx la soteriologia è da considerarsi come luogo e orizzonte anche attuale della cristologia. Tuttavia l'attesa soteriologica antica, egli osserva, ha caratteri diversi dall'attesa attuale per cui la relazione tra le due concezioni sarà «non tradizionale ma spezzata», cioè co-determinata « dalle modalità con cui il problema della salvezza si presenta oggi. Ora ad essa — sebbene in modo "proporzionale" rispetto alla concezione antica — la fede cristiana deve offrire una *plausibile* risposta ». Di qui la legittimazione di principio della *proporzionalità* e della *pluralità* delle interpretazioni secondo la fede.

Osserviamo, innanzitutto, che l'attesa soteriologica antica non ha soltanto caratteri diversi dall'attesa soteriologica attuale, ma è a questa totalmente opposta.

a) *Il concetto antico di salvezza.* — Presso tutti i popoli antichi, come risulta dalla storia delle religioni, c'era l'attesa di una salvezza che si sarebbe realizzata non nella storia, ma al di là della storia, in una vita diversa da quella terrena (1).

(1) «Le varie tendenze dei movimenti (profetico-salvifici presso i popoli primitivi) si possono ricondurre, come a loro principio, a due aspirazioni più generali: a) l'attesa e la ricerca di una salvezza straordinaria, extra-umana, di tipo essenzialmente religioso; b) e uno slancio vitale verso una situazione migliore dell'attuale: un segreto e promesso paradiso in terra, il possesso di nuovi beni anche umani, magari attraverso una catastrofe che rinnovi il mondo» (G. GUARIGLIA, *La salvezza nelle religioni primitive* in *Sacra Doctrina* 16, 1971, 207). Cf. ID., *Movimenti profetico-salvifici a livello etnologico* in *Storia delle Religioni*, a cura di Giuseppe Castellani, Torino 1970, vol. I, pp. 535-562. Presso molte religioni primitive nord-americane la loro grande aspirazione è quella di avere una «visione» del Grande Spirito: « Se noi diveniamo puri, il Grande Spirito forse ci farà dono di una visione» (HEHAKA SAPA (Alce Nera), *Les rites secrets des Indiens Sioux*, Parigi 1953, p. 58).

E' innegabile l'esistenza di « rappresentazioni » diverse della salvezza presso i diversi popoli, come ad esempio tra gli Ebrei e i Greci. Per i Greci, la salvezza riguardava non l'uomo intero, in tutte le sue componenti, ma l'anima soltanto, mentre il corpo era destinato alla morte e alla corruzione, essendo concepito come una realtà intrinsecamente cattiva: « il male », « il laccio », « la prigione » secondo il dualismo platonico. Per gli Ebrei, meglio per il V. Testamento, la salvezza, quella vera e completa, è una realtà futura, la quale sarà realizzata sulla terra mediante il sacrificio del Servo di Jahvè sotto la mozione dello Spirito del medesimo Jahvè e raggiungerà il suo compimento nell'era escatologica, cioè in una era sovratemporale e metastorica.

La salvezza sarà costituita dalla comunicazione dello Spirito di Jahvè ai giusti di tutti i tempi, i quali risuscitati dalla potenza del medesimo Spirito saranno reintegrati perfettamente nella loro personalità (risurrezione individuale) e gioiranno della piena intimità con Dio e del possesso dell'intero universo trasfigurato, nel quale si manifesterà perfettamente la gloria dell'Essere Divino: « Ecco che Io creo dei cieli nuovi e una terra nuova. Non ci si ricorderà più del passato » (2). La salvezza si manifesterà come una alleanza amorosa e definitiva tra Dio e gli uomini e un'armonia profonda e totale tra gli uomini salvati e il cosmo trasfigurato dalla gloria di Dio.

Le promesse divine lasciano nel suo mistero l'*Evento* mediante il quale l'*eschaton* entrerà nel campo dell'esperienza umana sotto la sua duplice forma di giudizio e di salvezza (3).

Ora l'economia antica è tutta piena di ombre, le quali vengono dissipate con la venuta nel mondo del Figlio eterno di Dio, la cui rivelazione ci manifesta tutta l'intensità e la ricchezza delle nozioni di Giudizio e di Salvezza, di Redenzione e di Nuova Alleanza, di Vita Eterna e di nuova Gerusalemme. Di qui la continuità e la discontinuità tra il V. Testamento e il N. Testamento e l'originalità del N. Testamento.

b) *Il concetto cristiano di salvezza.* — La fede cristiana annunzia al mondo il compimento delle promesse fatte da Dio a Israele come realizzazione escatologica, definitiva della presenza di Dio con l'umanità: « Io sono con il mio popolo ».

(2) *Is.* 65, 17.

(3) Cf. P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai 1962, pp. 540, in part. c. VI, pp. 327-403.

Il compimento delle promesse si *è* realizzato mediante la morte e la resurrezione di Gesù Cristo, Figlio di Dio in senso vero e proprio. Gesù ci rivela il Padre, perché ne è il Figlio naturale. La presenza di Dio al suo popolo supera tutte le attese dell'umanità, perché si tratta della presenza di Dio nell'intimità della sua vita personale, che è trinitaria, cioè della presenza di Dio Padre per mezzo del suo Verbo che si fa carne e dell'effusione dello Spirito d'Amore.

Con la venuta del Figlio di Dio nel mondo, Dio si rivela un mistero d'amore infinito, che intende costituirsi per noi uomini: *Dio con noi in eterno*. La salvezza cristiana comporta la partecipazione degli uomini ai rapporti che legano Gesù e il Padre tramite la comunicazione del loro Spirito d'Amore; è reale partecipazione alla vita trinitaria delle divine Persone. Essa è frutto del sacrificio redentivo del Figlio, il quale, mediante il suo Spirito, ci dà il potere d'invocare il Padre suo come nostro Padre.

Iniziata nel tempo, la salvezza cristiana raggiungerà la sua pienezza nella vita oltre la morte quanto all'anima e nell'era escatologica nell'*integrità* di tutta la persona umana con la risurrezione del corpo dei singoli uomini (4).

Essa comporterà l'affrancamento dell'uomo salvato da tutte le sue limitazioni esistenziali in virtù del suo inserimento ontologico perfetto in Cristo Figlio di Dio mediante la comunicazione dello Spirito Santo. La salvezza cristiana è deificazione o divinizzazione dell'uomo salvato, ferma restando la trascendenza di Dio.

Sia per gli Ebrei che per i Greci il senso ultimo dell'esistenza umana era situato al di là della storia. Gli uni e gli altri prima della loro conversione al Cristianesimo potevano avere, e, di fatto, avevano delle rappresentazioni particolari di tale salvezza ultraterrena; dopo la loro conversione al Cristianesimo, essi non potevano continuare ad avere le *loro* rappresentazioni di salvezza, che per sua natura è univoca e s'incentra in una misteriosa comunione di vita con Dio mediante l'incorporazione a Cristo suo Figlio, attuata dalla presenza speciale del loro Spirito d'Amore, avente inizio nel tempo e la sua consumazione gloriosa al di là del tempo.

Per gli antichi in generale il « Futuro » dell'uomo era Dio.

---

(4) Cf. la dichiarazione dottrinale della Congregazione della Fede su *Alcune questioni concernenti l'escatologia* in AAS 71 (1979) P II, pp. 939-43.

c) *Il concetto moderno di salvezza.* — Con l'avvento del mondo moderno, dominato dall'illuminismo, e del mondo contemporaneo, dominato dal positivismo e dal marxismo, nonché dallo strutturalismo e sistemi affini, la scena cambia completamente. Il « Futuro » dell'uomo non è Dio, realtà trascendente personale da possedersi perfettamente al di là della storia, ma è *l'uomo stesso,* che mediante la sua attività scientifica e tecnica cerca di raggiungere la propria felicità in questo mondo nel possesso gioioso dei beni terrestri.

Nella cultura moderna si parla moltissimo di promozione umana, la quale comporta un triplice elemento: *la liberazione* dell'uomo da tutto ciò che lo rende non-uomo o meno-uomo; la *realizzazione* di tutte quelle *esigenze umane* che lo fanno veramente uomo; lo *sviluppo* di quelle *capacità* che lo fanno divenire un uomo sempre più completo. Ora nella cultura moderna si possono individuare due progetti di promozione umana: l'uno di tipo materialistico, l'altro di tipo umanistico, che a sua volta può essere immanente o trascendente ed aperto a Dio. Per un progetto di tipo materialistico, la promozione umana consiste nell'« avere di più » mediante la creazione della società opulenta; per un progetto di tipo umanistico, che considera l'uomo come un valore assoluto, con esigenze non solo materiali, ma propriamente « umane », la promozione umana consiste nell'« essere di più ». Ora nell'area umanistica vi sono diversi e opposti progetti di promozione umana: vi è l'umanesimo « immanente » e « laico » e l'umanesimo « trascendente », « religioso », aperto a Dio. Da un umanesimo immanente — che concepisce l'uomo come un essere totalmente chiuso nell'orizzonte di questo universo senza un destino che lo trascenda e che quindi esclude positivamente Dio — scaturisce necessariamente un progetto di promozione umana totalmente terrestre che ignora o combatte come alienanti diversi valori morali e quelli religiosi.

L'umanesimo immanentista si presenta sotto due forme. C'è l'umanesimo marxista che, abolendo la società classista e la proprietà privata dei mezzi di produzione, tende a liberare l'uomo da ogni forma di sfruttamento facendolo entrare nel « regno della libertà ». Ci sono poi gli umanesimi laici o secolari, che mutuano la loro origine da diverse correnti di pensiero (Illuminismo, Rousseau, Kant, Hegel, De Sade, Nietzsche, Freud, esistenzialismo ateo o di sinistra), ma che convengono nel ritenere la promozione umana come promozione della *libertà* intesa in senso assoluto.

La filosofia moderna esclude *positivamente* Dio quale essere personale trascendente l'uomo e l'universo; esclude qualsiasi intervento di Dio nel mondo e in modo particolare l'Incarnazione, l'entrata personale del Figlio di Dio nella storia umana. Se parla di Dio, di Rivelazione, di Incarnazione, ne parla come di simboli e di espressioni del bisogno soggettivo dell'uomo che tende ad autotrascendersi nella storia, e non già come di realtà oggettiva. Per la filosofia moderna l'Uomo è il centro della realtà.

In base a queste premesse risulta che la concezione moderna e contemporanea della salvezza è di carattere immanentistico, terrestre; è dinamica, positiva, cioè costruttiva, in quanto l'uomo moderno ha coscienza di essere attore unico e assoluto della sua storia e del suo destino nonché del destino dell'intero universo. Di qui il problema del significato o senso dell'esistenza dell'uomo nella storia e del fine ultimo della storia la cui soluzione però è totalmente immanentistica.

La concezione moderna della salvezza, in contrapposizione a quella antica, consiste nell'*autoredenzione*, nel senso che l'uomo intende realizzare se stesso, liberandosi da ogni forma di male, mediante le sue *sole* forze: *antropocentrismo ateo costruttivo e dinamico*. C'è quindi opposizione *radicale* tra la concezione antica e cristiana della salvezza, da una parte, e la concezione moderna e contemporanea della salvezza, dall'altra.

d) *Concetto e rappresentazione della salvezza.* — Prima di discutere la tesi del nostro A. circa la *codeterminazione* della salvezza da parte di alcune correnti attuali di pensiero, riteniamo opportuno fare una ermeneutica del concetto di salvezza. Il nostro A. insiste spesso sulla diversità delle rappresentazioni della salvezza e delle attese riguardanti il vero senso dell'essere uomo, le quali sarebbero culturalmente determinate. Di qui l'affermazione circa l'« innegabile *estraneità* che le rappresentazioni neo-testamentarie della salvezza hanno per noi » (5).

Ora, a nostro giudizio, bisogna distinguere il concetto di salvezza dalla rappresentazione della medesima mediante immagini desunte dal mondo materiale. Il concetto di salvezza sia degli Ebrei che dei Greci convertiti al Cristianesimo era — e non poteva essere diversamente — univoco; comunione

(5) *ID., o.c.*, p. 15.

di vita con Dio Padre per mezzo di Cristo nella potenza dello Spirito Santo, avente inizio nel tempo e la sua consumazione totale nella risurrezione alla fine del tempo e della storia (inizio dell'era escatologica). Tale concetto di salvezza deve essere anche quello degli uomini del secolo XX e di tutti i tempi, essendo tutti chiamati da Dio-Trinità al raggiungimento della comunione con Lui.

Poiché l'uomo è composto di anima razionale e di corpo e la sua attività conoscitiva incomincia con la conoscenza del mondo sensibile, ne segue che egli è portato a rappresentarsi le realtà spirituali mediante immagini sensibili dette rappresentazioni. Quindi accade che egli sia portato ad es. a rappresentarsi la salvezza eterna come una partecipazione al banchetto o convito che Dio prepara agli eletti. Il paragone è usato da Gesù stesso nel Vangelo. Ora è chiaro che va fatta una distinzione evidente tra il concetto di convito o banchetto eterno con Dio (partecipazione di tutti i salvati alla sua stessa vita e felicità) e la sua rappresentazione materiale (presenza di più persone in una medesima casa raccolte intorno ad un medesimo tavolo).

Una distinzione (e quindi una vera ermeneutica) viene fatta da Gesù stesso a proposito della resurrezione. Vi era una opinione diffusa tra i Giudei del tempo di Gesù che la risurrezione fosse il ritorno degli uomini alla vita precedente con tutte le conseguenze che questa può comportare. Gesù sfata questa opinione erronea affermando che gli uomini « giudicati degni dell'altro mondo e della risurrezione dei morti non prendono né moglie né marito; e nemmeno possono più morire, perché sono eguali agli angeli... » (6). La resurrezione avverrà in un modo che supera assolutamente la rianimazione di un cadavere, che fa ritorno alla vita precedente, e quindi è irripresentabile attraverso immagini desunte dal mondo sensibile.

La stessa osservazione va fatta alla rappresentazione del ritorno di Gesù su questa terra in qualità di Giudice escatologico.

Altro è dire che Gesù si manifesterà sia pure in maniera diversa a tutti gli uomini nello splendore della sua gloria (e questo è il concetto del suo ritorno in mezzo a noi alla fine del tempo) e altra cosa è la rappresentazione sensibile del ritorno di Gesù sulle nuvole al suono della tromba e in mezzo a lampi

(6) *Lc.* 20, 35-36.

e tuoni. Tutto questo faceva parte del linguaggio apocalittico ben noto ai primi cristiani.

Fatta questa distinzione, si deve ritenere che l'affermazione del nostro A. secondo cui « noi non aspettiamo un celeste figlio dell'uomo che presto verrà a giudicare e a fondare un regno messianico » (7) è senza fondamento e falsa. Certamente ci sarà ancora da attendere la parusia del Signore, ma sappiamo con assoluta certezza che essa avverrà. I cristiani per il fatto stesso che sono tali, sono in tensione verso la fine della storia e l'inaugurazione dell'era escatologica, perché attendono con ansia la venuta di Cristo Re e Giudice escatologico, il quale inaugurerà il suo regno eterno in tutto l'universo. San Paolo insegna che « fino ad ora tutte insieme le creature (materiali) sospirano e sono nei dolori del parto. E non esse soltanto, ma anche noi che abbiamo le primizie dello Spirito, anche noi sospiriamo dentro di noi stessi aspettando la redenzione del nostro corpo » (8). Non c'è, pertanto, nessuna *estraneità* tra l'attesa, da parte dei primi cristiani, di Gesù quale Figlio dell'uomo nello stato glorioso alla fine dei tempi, e l'attesa dello stesso Gesù da parte di noi cristiani del sec. XX. Tutti siamo nell'attesa della venuta dello stesso Gesù quale Re glorioso, « il quale trasformerà il corpo della nostra bassezza per renderlo conforme al corpo della sua gloria, secondo il potere che Egli ha di assoggettare a se stesso tutte le cose » (9). Né i primi cristiani hanno perduto il treno né lo abbiamo perso noi. Sta per arrivare!

La stessa osservazione va fatta a proposito dell'Ascensione di Gesù al Cielo. Altro è il concetto di Ascensione (glorificazione ed esaltazione di Gesù in quanto uomo mediante la partecipazione alla gloria del suo Padre Celeste) e altro è la rappresentazione sensibile di Gesù che attraversa i cieli per entrare nella gloria del Padre. Il N. Testamento insegna che il corpo di Gesù risorto non è più soggetto alle leggi dello spazio, del tempo, della passibilità, della morte e pertanto la sua glorificazione è una realtà che trascende assolutamente il nostro mondo e quindi è irripresentabile in senso proprio mediante immagini desunte dal nostro mondo sensibile.

Se nel N. Testamento troviamo delle rappresentazioni del genere, ciò dipende dal fatto che lo Spirito Santo si è accomo-

(7) SCHILLEBEECKX, *o.c.*, p. 15.

(8) *Rom.* 8, 22-23.

(9) *Fil.* 3, 21-22.

dato in qualche modo al nostro modo di conoscere e di rappresentare nel rivelarci realtà che superano assolutamente il mondo dei sensi. Ora sia gli Apostoli che i primi cristiani sapevano distinguere bene il concetto di una cosa (ciò che è la cosa in sé stessa) dalla rappresentazione sensibile della medesima.

I primi cristiani attendevano la salvezza, cioè la comunione perfetta di vita con Cristo, esprimendola con l'invocazione: «Vieni Signore Gesù». L'attesa però se la rappresentavano alle volte in modo sensibile rifacendosi al linguaggio apocalittico. Ora noi del sec. XX quale salvezza attendiamo?

Bisogna distinguere tra credenti e non credenti. I credenti attendono la stessa salvezza che attendevano i primi cristiani: *la comunione perfetta di vita con Cristo.* Quanto alla rappresentazione sensibile di essa, alcuni sogliono far ricorso alle stesse immagini di salvezza di certi primi cristiani; altri ne fanno a meno. La diversità però non è nella *sostanza,* ma solo nella rappresentazione sensibile.

Altro è il discorso da fare quando si parla della salvezza dell'uomo secondo i non-credenti: questi, infatti, non ammettendo l'esistenza di un Dio personale e la venuta del suo Figlio in mezzo a noi uomini in qualità di Salvatore escatologico, negano l'esistenza di una vita futura e quindi di una salvezza da raggiungersi al di là della morte, e per conseguenza il loro concetto di salvezza a sfondo immanentistico *è totalmente opposto al concetto cristiano di salvezza.*

Quindi tra i credenti e i non-credenti non c'è soltanto *estraneità,* per quanto riguarda le rappresentazioni neo-testamentarie della salvezza, ma *c'è diversità radicale* nel concetto stesso di salvezza. Ed a questo punto è inutile insistere, come fa il nostro A., mettendo in rilievo il senso o non-senso dell'uomo nella storia e quindi la possibilità o impossibilità di un futuro che agiterebbe la problematica moderna della salvezza, perché la soluzione che a questa problematica danno il Cristianesimo e l'umanesimo ateo *è totalmente diversa e opposta.*

Né riteniamo opportuno insistere troppo sul senso della vita dell'uomo nella storia e sulla possibilità di un futuro quasi che gli antichi abbiano ignorato del tutto tale problema. La questione di fondo non è se il progresso dell'uomo nel dominare l'universo abbia un senso, ma quale senso abbia la vita dell'uomo in questa terra. Perché l'uomo vive? Vive per morire o vive per prepararsi ad una vita migliore? Ora questo proble-

ma è il problema *eterno* degli uomini di tutti i tempi. Gli antichi aspiravano ad una vita futura, perché esperimentavano che il desiderio naturale di felicità perfetta, iscritto nel fondo del loro essere, non poteva trovare l'appagamento nella breve parentesi della storia. La storia per loro aveva una finalità trascendente. Per molti contemporanei la storia ha una finalità immanente nel mondo della nostra esperienza ed è destinata ad un perpetuo passaggio da un'epoca ad un'altra senza una mèta. Il « futuro » per molti nostri contemporanei è una trascendenza orizzontale.

Il bisogno di felicità orienta l'uomo verso Dio e pertanto la ricerca di salvezza e di liberazione in senso integrale e assoluto va posta in relazione con la ricerca di Dio. Ora l'apparizione del Figlio di Dio nella nostra storia viene a realizzare la nostra salvezza e la nostra liberazione non da realtà transeunti, ma da realtà permanenti, quali sono il peccato e la morte dai quali nessun uomo è in grado di liberarsi. Ma questo bisogno di salvezza di cui si deve interessare il teologo non può affatto limitarsi alla liberazione dai mali puramente temporali o alla realizzazione di una semplice promozione umana con l'esclusione di una visione trascendente e soprannaturale della vita, ma deve abbracciare la salvezza totale dell'uomo, che è il cuore del messaggio di Gesù.

Ogni teologia della liberazione deve avere presente la salvezza totale, la quale, non lo si dimentichi, è essenzialmente escatologica, anche se ha inizio nel tempo e non può essere raggiunta con la rivoluzione o violenza, ma solo con l'amore.

2. *La cosiddetta « co-determinazione » della salvezza da parte delle mediazioni storiche.*

La « co-determinazione », di cui parla il nostro A., comporta una relazione *spezzata* con la salvezza quale era intesa alle origini del Cristianesimo. Il nostro A. dà la chiara impressione di mettere in *correlazione la fede* con alcune correnti culturali accolte come dei *dati imprescindibili.* Ora questo comporta la dipendenza e quindi la «co-determinazione» della enunciazione del senso della fede, della verità cristiana rispetto a certi dati culturali e quindi al modo di *auto-comprensione* che l'uomo contemporaneo ha di se stesso nel corso della storia.

Il nostro A. insiste sulla « co-determinazione » del senso della salvezza cristiana da parte delle esperienze storiche o me-

diazioni socio - culturali attraverso le quali essa si manifesta. Ora affinché ci sia tale « co - determinazione » si richiede una *omogeneità sostanziale* di senso tra la salvezza cristiana e le esperienze storiche che dovrebbero mediarla. Ma tale omogeneità viene assolutamente a mancare, perché la salvezza cristiana contiene una realtà che supera assolutamente tutte le esperienze storiche dell'uomo. Queste, in effetti, sono assolutamente inadeguate ad esprimere il contenuto soprannaturale della salvezza cristiana. Il ragionamento del nostro A. sarebbe valido, fino a un certo punto, se l'uomo fosse stato creato in uno stato di natura « pura », cioè non ordinato alla partecipazione della vita stessa di Dio. Ma un tale stato non è mai esistito; la creazione è stata voluta da Dio in vista della soprannatura, in vista dell'Incarnazione. Non si riesce pertanto a capire come le mediazioni storiche possano co-determinare il senso della salvezza cristiana. Una realtà creata può essere assunta da Dio a veicolare il senso di una realtà soprannaturale, solo se Dio stesso decide di farlo e ce lo rivela. Ma in questo caso non è la realtà creata, che da sé co-determina il senso di ciò che Dio realizza, ma è Dio stesso, che la eleva a significare ciò che Egli stesso intende realizzare.

Il nostro A. non distingue l'ordine della *creazione* da quello della *rivelazione o soprannatura.* Questo gli viene rimproverato anche da un teologo, che ha analizzato profondamente il suo pensiero. Scrive il Brambilla: « Ma mentre in un primo tempo la creazione viene letta [da Schillebeeckx] come momento interiore all'alleanza in Cristo che la determina già in senso soprannaturale, in seguito su questo presupposto la creazione viene vista storicamente come possibilità mondana e umana che fornisce le strutture fondamentali (antropologiche e storiche) per comprendere la stessa incarnazione e l'esperienza che in essa i discepoli fanno. Così l'antropologia (o la comprensione che l'uomo ha di sé nel mondo) riceve una *previa teologizzazione i cui contenuti non sono determinati dalla forma cristologica, bensì dall'analisi storica*: in questa ottica l'uomo nel mondo come incarnazione - in - divenire è identificato anticipatamente rispetto al suo realizzarsi compiutamente nell'evento assoluto della storia di Gesù e fornisce una formalità che predetermina la cristologia nel senso che quest'ultima è vista più come la realizzazione storica di una struttura già precisata che la configurazione di una nuova e indeducibile determinazione » (10).

(10) BRAMBILLA, *l.c.*, 474-75 (corsivo nostro).

La trascendenza assoluta della rivelazione rispetto all'ordine della creazione impedisce che l'esperienza storico-mondana o l'esperibilità di determinati eventi storici possano essere l'ultimo criterio nella delimitazione di ciò che è propriamente rivelato.

L'A. insiste sul suo pensiero facendo rilevare che la rivelazione avviene nella storia. Indubbiamente, la rivelazione è legata alla storia, ma non è immersa in questa e da essa fagocitata. La cost. conciliare *Dei Verbum* del C. Vat. II afferma: « Questa economia della rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e il mistero in esse contenuto » (11).

La rivelazione avviene mediante due elementi: *eventi* e *parole.* Gli eventi sono le *opere,* gli interventi salvifici compiuti da Dio, i quali, per essere compresi come *opere divine,* devono essere illuminati e dichiarati mediante le *parole,* cioè l'interpretazione che ne dà Dio stesso o direttamente o mediante un suo messaggero. Quindi gli eventi, pur espressi mediante esperienze umane e con linguaggio umano, non sono di per sé intelligibili e riconoscibili come *opere divine,* come interventi salvifici nella storia, se non sono accompagnati dalle parole, cioè da una rivelazione divina relativa al *senso* di cui gli eventi sono portatori. L'esperienza della liberazione del popolo ebraico dalla schiavitù egiziana era il *tipo* della Redenzione, cioè della liberazione del genere umano dalla schiavitù di Satana e del peccato che sarebbe stata operata da Gesù Cristo, ma nessuno sarebbe giunto a riconoscerla come *tipo* della Redenzione, se non ci fosse stata una esplicita rivelazione divina.

La liberazione dalla schiavitù politica ed economica e anche religiosa non è sufficiente a far sì che essa sia elemento co-determinante del senso che il termine liberazione vien ad assumere quando lo si riferisce alla Redenzione operata da Cristo. Il termine liberazione nel caso assume un significato assolutamente soprannaturale e quindi incommensurabilmente superiore a quello che esso ha nel piano inferiore per cui di *per sé* non può svolgere il ruolo di co-determinante nei riguardi del senso da dare alla Redenzione operata da Cristo.

(11) *Conc. Vat. II,* Cost. *Dei Verbum,* n. 2.

3. *Critica del concetto di rivelazione.*

In base a queste considerazioni, dobbiamo portare la nostra attenzione al concetto di *rivelazione* proposto dal nostro A. Essa consisterebbe « nell'agire salvifico di Dio in quanto esperito e tradotto in linguaggio per *mezzo dell'uomo* » (12). Ora bisogna specificare che l'agire salvifico comporta due elementi: gli *eventi*, le *opere divine*, che rafforzano e manifestano la *dottrina*, e le *parole*, che dichiarano le opere e il mistero in esse contenuto (13). L'agire salvifico divino indubbiamente può essere esperito dall'uomo destinatario della rivelazione, ma non può essere dal medesimo *determinato* nel suo significato per il solo fatto che viene esperito e tradotto da lui in linguaggio umano, poiché l'*esperienza* umana non ha il ruolo di momento interpretativo, come se fosse un elemento intrinseco della rivelazione. Il senso o significato della rivelazione viene da Dio: « le parole dichiarano le opere e il mistero in esse contenuto » (14).

La rivelazione ha origine da Dio ed ha come termine l'uomo, che nella fede comprende e accoglie la Parola divina. L'azione illuminante di Dio coinvolge l'uomo quale destinatario e partecipe dell'effetto da essa prodotto. Per accogliere la Parola di Dio l'uomo deve capirne il senso, l'enunciato, altrimenti essa gli rimane come qualche cosa di esterno. La rivelazione deve interiorizzarsi nell'uomo che l'accoglie nella fede. Ma che cosa si richiede perché ciò si realizzi? Dio è l'Agente della rivelazione, che prende l'iniziativa sovranamente libera per comunicare se stesso all'uomo. L'uomo viene coinvolto nella realizzazione di tale iniziativa divina in quanto viene elevato e quindi reso capace da Dio stesso di capire il contenuto di quanto gli viene rivelato. Non è sufficiente che l'uomo, per poter capire il contenuto della rivelazione, viva nella storia in un ambito puramente umano-storico, ma si richiede che venga elevato al piano stesso di Dio mediante la luce della fede. E' indubbio che se Dio si comunica all'uomo deve possedere da se stesso un potere tale da farsi riconoscere in modo persuasivo per quello che Egli è. Questo dal punto di vista ontologico di Dio. Ma il riconoscimento, essendo fatto dal soggetto umano, deve comportare nel medesimo una capacità conoscitiva *gnoseologicamente*

---

(12) *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, p. 39.

(13) Cf. *Conc. Vat. II*, Cost. *Dei Verbum*, n. 2.

(14) *Conc. Vat. II*, Cost. *Dei Verbum*, n. 2.

proporzionata all'Oggetto da riconoscere. Pertanto, oltre alla *fides quae*, cioè al contenuto soprannaturale del kerygma, si deve riconoscere anche la *fides qua*, l'atto di fede col quale l'uomo aderisce al kerygma riconoscendolo di origine divina. Ora, dal punto di vista ontologico, la rivelazione da parte di Dio precede la *fides qua* nel senso che ove manchi il kerygma, il messaggio divino calato nella storia, non può esserci adesione alcuna da parte dell'uomo.

L'Evento-Oggetto (Dio che si rivela) deve rendersi riconoscibile, ma producendo nell'uomo il potere o capacità soprannaturale (il lumen fidei) che permette all'uomo di riconoscere che Colui che gli parla è Dio stesso. La facoltà conoscitiva deve essere intrinsecamente proporzionata all'oggetto da conoscere. Se l'oggetto è soprannaturale, si richiede una facoltà conoscitiva proporzionata a conoscere detto oggetto: *ens et verum convertuntur.* Rivelandosi all'uomo, Dio eleva il medesimo a conoscere che è proprio Lui che gli parla, costituendolo capace di capire il contenuto della rivelazione. Senza questa elevazione, che è come la condizione trascendentale della possibilità stessa della ricettibilità della rivelazione, non è possibile la rivelazione da parte di Dio all'uomo.

Il Concilio Vat. II parlando della rivelazione che va accolta con fede, insegna: «A Dio che rivela è dovuta l'obbedienza della fede... *Perché si possa prestare fede, è necessaria la grazia di Dio che previene e soccorre e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi della mente, e dia a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità*» (15). Lo Spirito Santo è l'Agente (insieme al Padre e al Figlio) della divina rivelazione, che illumina interiormente la mente dell'uomo e ne muove la volontà affinché possa prestare il suo assenso a quanto gli viene rivelato. In quanto opera nell'interno dell'uomo, lo Spirito Santo è il principio interpretativo unico del contenuto della rivelazione, essendo lo « Spirito di verità » (*Gv.*, 14, 17) e la «verità» stessa (*I Gv.*, 5, 6). La funzione dello Spirito Santo quale principio rivelatore-illuminante dell'intelligenza dell'uomo non impedisce al medesimo di servirsi dei termini propri del suo ambiente religioso o di altro ambiente. Tuttavia il senso pregnante di quei termini ai fini di esprimere il contenuto della rivelazione viene dallo Spirito Santo e non già dall'ambiente storico-culturale.

---

(15) Cost. *Dei Verbum*, n. 5. Cf. Conc. Vat. I Cost. Dogm. de Fide Catholica, *Dei Filius*, c. 2; Denz. 1786 (3005) cui rimanda il Conc. Vat. II.

La funzione dello Spirito Santo quale agente di rivelazione interiore « vale particolarmente per la fede della Chiesa apostolica che ha avuto non solo il dono dello Spirito, ma anche il privilegio dell'incontro storico con la Parola fatta carne, che essa ha potuto "vedere" e "sentire" come Parola di vita eterna (*I Gv.* 1, 2). Questo vale, anche se in modo diverso, della Chiesa post-apostolica, la quale nella sua fede continua la penetrazione interiore dell'evento-Parola in essa sempre presente nella proclamazione dell'annuncio apostolico e nella grazia dello Pneuma... *La fede della Chiesa è perciò una strada necessaria per giungere alla più profonda comprensione della verità storicamente rivelatasi in Gesù Cristo.* Senza questa fede, il nostro "conoscere storicamente" questo Gesù ci porterebbe ad una immagine ancora troppo esteriore. La Chiesa di Cristo non è solo un movimento suscitato storicamente da Gesù e che oggi ci pone tutt'ora dinanzi al "fatto" singolare della sua realtà umano-storica, ma "oggi", come in ogni epoca, la Chiesa è la comunità che accoglie e penetra sempre più nella fede la perenne presenza dell'evento stesso che costituisce la più profonda identità della Chiesa, come Chiesa di Cristo » (16).

4. *Critica del concetto di esperienza.*

Il nostro A. parla spesso di rivelazione ed esperienza, ma non spiega mai che cosa sia l'esperienza e in che modo essa co-determini il significato della rivelazione, pur non fondandola. L'esperienza, in generale, è « una conoscenza immediata di cose concrete in opposizione ad una scienza astratta e discorsiva » (17). Ora si può fare esperienza sia del proprio io e della sua vita interiore, come pure di realtà distinte e diverse dal proprio io. Nel primo caso, si ha l'esperienza *interna,* nel secondo l'esperienza *esterna.* Se si tratta dell'esperienza del proprio io o di realtà proporzionate alla conoscenza del nostro intelletto, acquistiamo conoscenza di tali realtà e quindi le interpretiamo in base ai criteri naturali e alle nostre forze conoscitive. Se si tratta invece della conoscenza di una realtà che ci trascende, ad es. di Dio nella sua vita intima, la conoscenza di tale realtà può verificarsi solo mediante l'iniziativa che essa prende nei nostri riguardi e pertanto noi potremo conoscerla solo secondo il modo con cui essa intende rivelarsi a noi. La

(16) M. BORDONI, *Gesù di Nazareth Signore e Cristo,* Roma 1982, p. 236.
(17) F. GRÉGOIRE, *L'intuition selon Bergson,* Louvain 1947, p. 125.

interpretazione della conoscenza della realtà che ci trascende proviene non da noi che passivamente sperimentiamo tale intervento, ma dalla realtà che a noi si manifesta. Naturalmente, tale realtà, in via ordinaria, si serve del nostro stesso linguaggio e modo naturale di conoscere, alle volte, invece, eleva il nostro conoscere al di sopra del modo che gli è connaturale (conoscenza concettuale) partecipandogli un modo di conoscere del tutto superiore (sapere mistico o esperienza mistica), ma la conoscenza del *contenuto* proviene non dal soggetto umano, ma dalla realtà divina che ad esso si manifesta. Poiché la conoscenza del contenuto della rivelazione è di origine divina sia pure espressa con linguaggio umano, ne consegue che le mediazioni storiche sono del tutto inadeguate ad esprimere *il di più* della rivelazione divina. Il soggetto umano può interpretare finché vuole, ma se gli viene a mancare il contenuto della rivelazione divina, la sua funzione interpretativa gira a vuoto. « L'autocomprensione dell'uomo nel mondo deve porsi in tensione dialettica con quella autocomprensione umana che si fa presente in Gesù » (18).

Se le mediazioni storiche sono assolutamente inadeguate ad esprimere *il di più* della rivelazione-salvezza, non si può accettare il criterio enunciato dal nostro A., secondo il quale « *noi non siamo in grado di attualizzare in modo assolutamente diretto* la teologia neotestamentaria della salvezza e della redenzione; il che significa che questa concezione biblica non ci arriva mai *in modo diretto o immediato* » (19). A chiunque consideri con la massima serenità l'enunciato del nostro A., esso non potrà non apparire paradossale e assurdo. L'A. parla del ruolo della mediazione ecclesiale in termini di *movimento*, ma non si accorge che ne nega la natura e la funzione, che è quella di farci conoscere il volto originario di Gesù? L'A. sente il bisogno impellente di far ricorso alle mediazioni storiche per comprendere e attualizzare la teologia neotestamentaria della salvezza, perché, a suo giudizio, il volto di Gesù non è da noi raggiungibile « storicamente », « direttamente » attraverso la mediazione apostolica e postapostolica con l'assistenza dello Spirito di verità, ma solo « indirettamente », attraverso le reazioni e la risposta delle prime generazioni cristiane che l'hanno incontrato (*prisma della risposta cristologica*). La chiesa apostolica non è in grado di metterci a diretto contatto con Gesù, con il suo messaggio e con la sua vita, ma solo con la sua fede

(18) BRAMBILLA, *l.c.*, 474.
(19) *La questione cristologica*, p. 22.

in questo Gesù storicamente irraggiungibile! Che differenza c'è tra questa concezione e quella di Bultmann? L'A. confonde due cose ben chiaramente distinte nell'argomento che ci riguarda: una cosa è avere con Gesù l'incontro storico-diretto che con lui ebbero gli apostoli e un'altra cosa è che « *non possiamo conoscere "storicamente", attraverso gli evangeli l'autentica figura terrena, di Gesù proprio attraverso i ricordi fedeli delle sue parole, dei suoi gesti, conservati fedelmente in seno alla stessa tradizione* » (20). L'esperienza che gli apostoli fecero con Gesù, cioè l'incontro storico-diretto, non è ripetibile da noi. Ma ciò non impedisce che noi possiamo giungere alla conoscenza « storica » di Gesù attraverso i vangeli fedelmente conservatici dalla Tradizione. La *risposta cristologica* all'offerta di salvezza di Gesù che noi troviamo nel N. Testamento non ci impedisce di trovare pure, in modo particolare attraverso i vangeli, « la *testimonianza fedele della stessa offerta nella sua forma originaria* » (21). Per il nostro A., attraverso il movimento di Gesù, noi riceveremmo solo una conoscenza riflessa di ciò che Gesù fu per i suoi immediati seguaci, cioè non una conoscenza diretta (« irraggiungibile »), ma una conoscenza quale risultato della *interpretazione* della comunità ecclesiale attuale (*il Gesù che ci viene incontro qui e oggi tramite la mediazione storica in cui vive oggi la comunità ecclesiale*). Da questa tesi dell'A. scaturisce la negazione della vera e autentica funzione della mediazione ecclesiale per quanto riguarda il nostro incontro con Gesù. In effetti, a che cosa si riduce la funzione interpretativa della Chiesa nella risposta di fede al suo Signore? In gran parte ad « un programma di interpretazione culturale della verità cristiana » (22). Poiché il Gesù della storia non è direttamente raggiungibile dai cristiani che distano da lui cronologicamente, ne segue la necessità di far ricorso alle mediazioni storiche di salvezza e redenzione per poter interpretare il messaggio di salvezza e redenzione portatoci da Gesù e farlo nostro. Senza la mediazione storica il messaggio di Gesù non è intelligibile. Per questo motivo l'A. afferma spesso che ogni epoca deve dare la sua risposta alla domanda di Gesù: « chi dite voi che Io sia? ». Dal punto di vista del dogma le esperienze storiche non possono esercitare alcun influsso su di una sua più profonda conoscenza, poiché le verità rivelate hanno il loro fondamento in Cristo, il quale trascende la storia e tutte le sue vicissitudini.

(20) M. BORDONI, *o.c.*, vol. I, p. 233.

(21) ID., *ivi*.

(22) BORDONI, *o.c.*, p. 233.

La storia dei dogmi ci insegna che le eresie sono nate, quando i loro autori vollero razionalizzare le verità rivelate facendo ricorso alle concezioni filosofiche del loro tempo. Si pensi ad Ario che fece ricorso alla concezione medioplatonica della tripartizione dell'essere per sostenere che Cristo sarebbe un « Dio di secondo rango » (déutheros theòs) oppure a Nestorio che accettò la concezione « aristotelica » della persona per sostenere la dualità di persona in Cristo.

Dal punto di vista della salvezza il ricorso alle mediazioni storiche non può far progredire la nostra conoscenza circa la salvezza stessa, perché questa le trascende tutte. Il ricorso alle mediazioni storiche deve servire ai cristiani per conoscere il pensiero di coloro che hanno una visione diversa della salvezza dell'uomo e per orientarli a studiare la natura della salvezza cristiana in modo da accettarla come l'unica vera salvezza dell'uomo.

L'istituzione di una correlazione tra le attuali attese di salvezza e la salvezza in Gesù deve mettere in evidenza che quelle attese sono parziali e inadeguate, perché non rispecchiano affatto l'aspirazione profonda dell'uomo alla salvezza totale e definitiva che, pur avendo inizio nel tempo, trascende il tempo e trova il suo compimento nell'eternità. Come mostreremo più avanti, il ricorso alle mediazioni storiche non può fungere da mediatore ermeneutico per un approfondimento della rivelazione.

Da tutto questo possiamo e dobbiamo trarre la conclusione che per il nostro A. il termine « *esperienza* » in relazione alla rivelazione divina assume « in modo alquanto esclusivo l'aspetto di un programma di interpretazione culturale della verità cristiana ». Già presente nel N. Testamento, secondo il nostro A., questo modo di interpretare si è sviluppato nella Chiesa post-apostolica sia nella sua tradizione patristica che dogmatica (23). Il termine « *esperienza* » pertanto assume nel pensiero di Schillebeeckx un significato « creativo » e quindi « soggettivo » rispetto alla interpretazione della rivelazione. E' la comunità ecclesiale attuale che costituisce il criterio decisivo per la

(23) H. Küng è dello stesso parere di Schillebeeckx su questo argomento. Anche per lui la tradizione della Chiesa è una successione di teologie, di interpretazioni culturali, caduche e tra loro contraddittorie, destinate ad essere superate e sostituite da altre teologie lungo il corso della storia (cfr. *Essere cristiani*, tr. it., Milano 197 , p. 130 ss.).

interpretazione e presentazione della figura di Gesù ai nostri contemporanei. Il messaggio del N. Testamento deve essere reinterpretato in base alla nostra esperienza attuale. Per il nostro A. non possiamo accontentarci dei modelli antichi in base ai quali i primi cristiani vissero i loro rapporti con Gesù, ma dobbiamo fare ricorso a modelli nuovi per rifare l'esperienza che i primi cristiani fecero di Gesù. Il nostro A. parla di un continuo « movimento pendolare fra l'interpretazione biblica di Gesù e l'interpretazione delle nostre esperienze attuali » (24). Il N. Testamento non viene messo da parte, ma è la nostra esperienza attuale che dovrà conservarne quanto vi si trova di valido. Il contenuto del messaggio evangelico riguarda l'umanizzazione dell'uomo (25).

Ora il tentativo di rifare un Cristo a nostra immagine in base alle nostre esperienze attuali, è un autentico ritorno alla dottrina modernista relativa alla interpretazione *soggettiva* e *relativistica* della rivelazione. Attribuire alla comunità ecclesiale il potere di creare un Cristo secondo i gusti delle proprie esperienze, significa snaturare il Cristo del Vangelo e della Tradizione dogmatica della Chiesa. Un Cristo ad immagine dell'uomo del nostro tempo, è la negazione dell'autentica figura di Cristo, vero Dio e vero uomo.

In qualità di Figlio di Dio fatto uomo, Gesù ci porta una novità radicale e definitiva. Se Egli non fosse vero Dio non potrebbe darci quello di cui abbiamo bisogno.

Nessuno intende negare il valore dell'esperienza attuale, della esperienza della presenza di Cristo in mezzo a noi, ma questo Cristo deve essere quello del Vangelo. La nostra grandezza spirituale non consiste nel proiettare noi stessi nel Cristo del Vangelo, perché Cristo nella sua divinità e nella sua umanità possiede la perfezione trascendente e assoluta, con la quale è in grado di appagare le esigenze di tutte le epoche storiche. Gesù è il contemporaneo di tutti i tempi, perché li trascende tutti nella pienezza della sua perfezione. Non è l'esperienza umana che deve fungere da criterio ermeneutico decisivo circa la determinazione della figura di Gesù, ma è la sua figura che deve imporsi alla esperienza umana per trasformarla ontologicamente con la sua grazia divinizzante.

---

(24) E. SCHILLEBEECKX, *Gerechtigheid en liefde*, Bloeemendaal 1977, p. 67.

(25) *Ivi*, 66. Cf. ID., *Godsdienst van en voor mensen*, in *Tydschrift voor Theologie* 17 (1977) 370.

Con la sua divinità e umanità Cristo trascende tutti gli ambienti culturali per cui non è decifrabile con continui nuovi modelli storico-epocali, tutti incapaci di cogliere oggettivamente la trascendenza della Sua persona e della Sua attività. « Io sono con voi fino alla fine del mondo » (*Mt* 28, 20): l'Io divino di Cristo trascende tutti i tempi e le culture ed è in grado di rendersi presente nel modo più intimo agli uomini di tutte le culture. L'« Io sono » è immutabile in sé ed è nello stesso tempo l'« Io sono con voi », capace cioè di stringere rapporti intimissimi con tutte le culture senza farsi stravisare e fagocitare da esse.

La struttura teandrica di Cristo è in grado di rispondere a tutte le esigenze del nostro tempo e di tutti i tempi futuri: « Gesù Cristo è lo stesso ieri e oggi e nei secoli » (*Eb.* 13, 8). Con la sua umanità si è fatto solidale con noi in tutto, ad eccezione del peccato, ed ha santificato tutti gli stadi della vita umana per cui nessun uomo può ritenersi a Lui estraneo; con la sua divinità è in grado di distruggere radicalmente il peccato e tutte le altre deficienze umane realizzando al massimo tutte le aspirazioni degli uomini con la partecipazione ad essi della sua vita divina. Cristo è l'Uomo di tutti i tempi; è l'eterno contemporaneo, capace di rendere felici tutti gli uomini: « Venite a me, voi tutti che siete affaticati e stanchi ed io vi darò sollievo » (*Mt* 11, 28).

Una delle lacune più gravi della cristologia del nostro A. è la concezione *soggettivistica* e storicistica dell'esperienza, che mina alla base la sua ricostruzione della persona di Gesù.

LUIGI IAMMARRONE

ANCORA DELLA STUPEFACENTE « PINIACOTHECA » DI LEONE X (III)

« Allegoria » e « cripto-iconismo » in Michelangelo

> « *haec pictura respondit* (Michelangelo) *allegorice* Pietà *est* »;
> « *dixit* (Michelangelo) *esse quendam futurum qui cognoscat id quod nunc cognosci non potest* ».

I

IL CONCLAVE DEL 1513

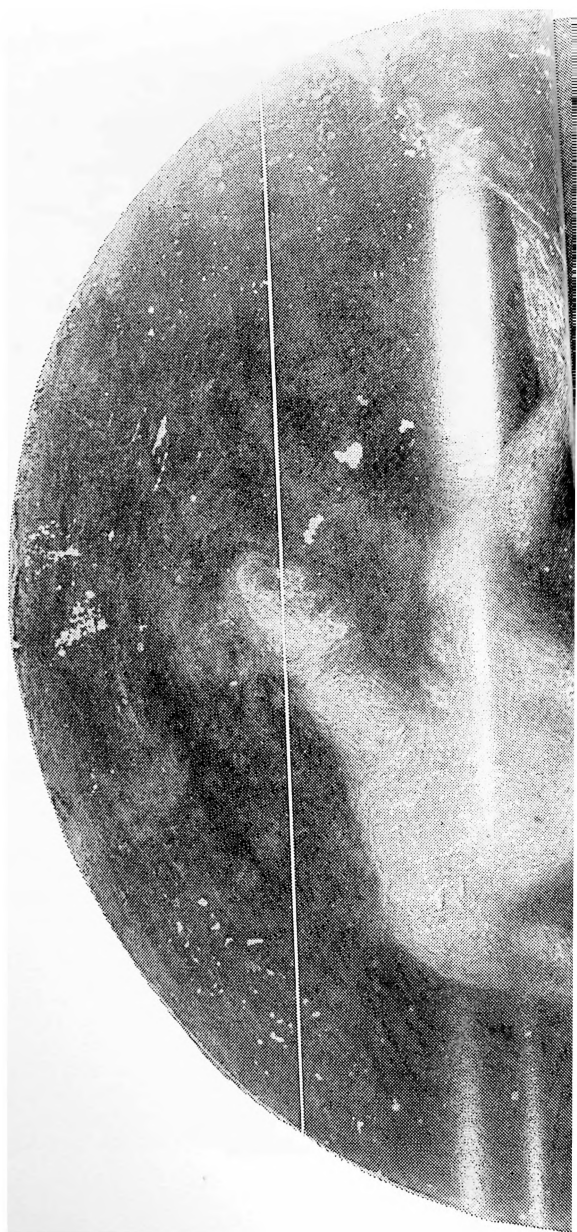
1. Mi ricordavo di Dante:

> « Sempre a quel ver che ha faccia di menzogna,
> dee l'uom chiuder le labbra fin che puote,
> però che sanza colpa fa vergogna ».
>
> (*Inf. XVI*, 124-126),

e per anni ho indagato in silenzio, come vergognandomi di inseguire una illusione, su una pinacoteca privata di Leone X e sui problemi di varia natura, non solo artistica ma anche storica ed ecclesiale, da essa sollevati. E tenevo per me solo, per paura e pudore più che per gelosia di mestiere, i risultati che venivo acquisendo e che mi sembravano sempre più grandiosi sconcertanti incredibili. Ad un certo momento, però, mi son detto:

> « Ma qui tacer nol posso!... »
>
> (*ib.*, 127)

e ho incominciato a parlare e a scrivere. Volevo far conoscere anche ad altri, sia pure ancora a brani e con qualche reticenza, quello che io solo, senza meriti particolari, avevo avuto la ventura di conoscere direttamente; volevo far provare in qualche modo anche ad altri l'emozione che mi aveva preso, e che non mi lascia più, quando avevo visto e toccato per la prima volta, e poi « letto » a lungo e ripetutamente Masaccio e Mantegna, Michelangelo Raffaello e Beato Angelico, Tiziano Botticelli e Giorgione, ..., inediti, sconosciuti a tutti eccetto che, di volta in volta, ai pochissimi fortunati e gelosi eredi. Si tratta di un grande numero di capolavori emigrati dall'Italia all'inizio del Cinquecento, in circostanze per lo meno curiose, e finiti, quasi « sepolti », in una remota regione danubiana dove, nello stesso periodo di tempo, rifiutavano di andare o di stare i nostri raffinati umanisti Ludovico Ariosto, Giovanni Battista Agrippa, Ippolito de' Medici, ..., ma dove qualcuno aveva accarezzato ingenuamente l'idea di portare addirittura Raffaello e Michelangelo... Non potevo più soffocare dentro di me quella che Gesualdo Bufalino felicemente chiama la « dilatazione trionfale del cuore », propria di chi « forza per primo l'uscio di una tomba di faraone »: ero stato introdotto, al di là di ogni più ardita immaginazione, primo ed unico in oltre cinquecento anni di storia, nella più prestigiosa e misteriosa pinacoteca privata del mondo; avevo potuto ammirare e studiare una *collection of the paintings unique in the entire world,* la quale, nata subito forte di 130 capolavori, andò arricchendosi nel corso dei secoli per opera degli eredi del cardinal Tamàs Bakòcz, — primate d'Ungheria, primo mecenate di famiglia e destinatario del « dono » di Leone X —, con opere del Caravaggio e del Correggio, di Holbein, Van Dyck, Guido Reni e Francisco Goya, di Brueghel, del Canaletto e del Guardi, di Ingres, Delacroix, Turner, Van Gogh, ..., per un totale superiore a settecento titoli...

Due anni fa circa, riempiendo il vuoto ignaro della cultura ufficiale di sempre dal Condivi e dal Vasari ai giorni nostri, ho svelato l'esistenza e ho ricostruito la consistenza di una preziosissima pinacoteca della famiglia de' Medici, con capolavori di maestri italiani e stranieri dei secoli XIII-XVI, coinvolta in giochi politici estranei all'Arte, data dal figlio di Lorenzo il Magnifico al card. Bakòcz nel 1513-14 all'indomani del conclave, finita con costui all'estero e persa per sempre per l'Italia e fino ad oggi anche per la cultura. Ne parlavo tracciandone anche una breve storia sulla scorta di alcuni documenti contemporanei di parte magiara, ai quali, nonostante ostinate continue ricerche, non sono ancora in grado (e chissà se lo sarò mai!)

Lamella di rame con San Giovanni Battista e il « toro spagnolo » - *Michelangelo*

di dare riscontri da parte di fonti romane ed italiane. Squarciavo un velo che copriva da secoli non solo un numero incredibile di capolavori e le vicende che hanno accompagnato il loro trasferimento all'estero, ma anche fatti di grande rilievo, di portata superiore a quella dell'opera d'arte in se stessa, che certi personaggi del Cinquecento avrebbero voluto rimanessero ignorati. Sapevo che avrei provocato contrastanti reazioni e scatenato interessi vari; che non sarei stato creduto e che sarei stato sottoposto a un fuoco di fila di interrogativi inquietanti, non solo in campo artistico.

Ci fu chi, forse anche perché ignaro per inesperienza dell'inopinabile loquacità degli archivi e delle biblioteche private ancora da scoprire, mi accusò di voler far credere alla... *Rolls-Royce* di Lorenzo il Magnifico...; altri, appellandosi alla propria intelligenza (con buona pace di quella degli altri!) e ai propri pluridecennali studi (ma chi dice che *contra factum valet argumentum* e che ad una teoria critica si deve sacrificare la storia?) si trincerarono dietro ad un'irriducibile preconcetta incredulità; pochi, studiosi di arte e di storia, mi chiesero interessati ulteriori dettagli e schiarimenti, e mi provocarono perentoriamente (come l'importanza dell'argomento, del resto, richiedeva) a dire tutto quello che sapevo, ad uscire allo scoperto, ad assumermi la responsabilità di affermazioni chiare e decise, in campo artistico storico ed ecclesiale.

Lo scetticismo non mi ha sorpreso: l'ho condiviso anch'io a lungo. Il dubbio è legittimo, anzi doveroso specialmente in un caso come questo, veramente unico nella storia tutt'altro che monotona dell'arte. Ma non mi sembra legittima ed è senz'altro controproducente l'incredulità di mestiere: negarsi al dubbio prudente, in attesa dei risultati di ulteriori indagini, è precludersi la possibilità di giungere alla verità.

Ritorno, a distanza di due anni, a parlare della pinacoteca medicea dopo aver visto di persona e dopo aver sottoposto al giudizio di esperti numerosi capolavori che ancora oggi la compongono; e dopo avere reperito altra documentazione magiara contemporanea. Intendo anche rispondere ad alcuni interrogativi di fondo che, presenti alla mia mente fin dall'inizio delle ricerche, recentemente mi sono stati riproposti da alcuni studiosi: la pinacoteca di Leone X esisteva veramente? può esistere ancora oggi? il cardinale Bakòcz aveva veramente a disposizione le ricchezze immense che le fonti documentarie ungheresi gli attribuiscono? egli nutriva veramente l'intenzione di diventare papa ad ogni costo, alla morte imprevista di Giulio

II, anche utilizzando l'incredibile quantità di oro che gli era giunta dall'Ungheria? il cardinale Giovanni de' Medici era veramente all'oscuro del piano dei suoi mercenari per rubare l'oro del primate di Esztergom? egli ha usato questo oro per diventare papa?

2. Le prime e finora uniche notizie circa una pinacoteca privata della famiglia de' Medici, frutto anche del mecenatismo di Lorenzo il Magnifico e di Piero di Cosimo, si hanno in occasione del soggiorno romano del cardinale Tamàs Bakòcz, nel biennio 1512-14: se alcuni aspetti singolari della personalità di costui ed alcuni fatti « incredibili » della sua vita romana sono storici, più credibili diventano la pinacoteca medicea stessa e la sua traslazione all'estero.

Il cardinale Tamàs Bakòcz, primate d'Ungheria e cancelliere di Ladislao II, viene a Roma nel 1512, all'inizio della seconda sessione del Concilio Lateranense V, ecumenico XVIII. Partecipa ai lavori conciliari, ma principalmente si adopera per ottenere il concorso della Chiesa e dell'Occidente cristiano alla lotta contro i Turchi, che si ammassavano ai confini della sua patria: lo scopo del suo viaggio romano era politico. Niente, nella seconda metà del 1512, faceva presagire imminente la morte di Giulio II il quale, anzi, doveva credere di essere al massimo dell'impegno religioso, della potenza politica e del prestigio mondano, con la celebrazione di un concilio ecumenico per la riforma della Chiesa, la promozione della Lega santa per liberare l'Italia dai Francesi, il mecenatismo accordato a Raffaello, al Bramante, a Michelangelo... Il Bakòcz non poteva nutrire, nel 1512, ambizioni papali; queste prenderanno corpo nel 1513, quasi improvvisamente, e in forme inaccettabili da parte di non pochi cardinali.

La fine del 1512 trova il primate d'Ungheria in una particolare situazione psicologico-politica, di sconfitta e di rinuncia. Tutti i suoi sforzi per unire le forze dell'Occidente contro i Turchi, sono falliti: è in preda alla più profonda delusione, prevede per la sua patria quello che la morte pietosa gli risparmierà, la terribile disfatta magiara con 25.000 morti a Mohacs nel 1525. All'improvviso, la breve malattia e la morte imprevista di Giulio II gli offrono insperatamente l'occasione per risolvere tutti i problemi dell'Ungheria e dell'Est europeo: sbrigativamente e semplicisticamente egli dovette pensare che solo diventando papa poteva, come una volta Urbano II, imporre la pace ai principi cristiani e riunire le forze sotto la croce.

Ma procediamo con ordine.

Appena giunto a Roma, Tamàs Bakòcz inizia la sua azione diplomatica, in varie direzioni: si interessa alla vita politica italiana ed europea, si inserisce nella vita artistica della corte. Diventa amico degli Sforza e del duca di Ferrara: alla sua morte, nel 1521, riconoscente per la loro costante fedeltà, lascerà per testamento al primo (dal quale aveva ricevuto in dono due aquile d'oro di 38 cm di altezza, ancora oggi visibili) il proprio ritratto dipinto da Raffaello con una cornice d'oro massiccio (visibile anch'essa ancora oggi), al secondo sei calici d'oro tempestati di pietre preziose e i cavalli che aveva lasciati a Roma (tutti questi legati non vennero eseguiti dagli eredi). Segue le vicende di Parma e di Bologna, minacciate dal papa; teme la defezione di Venezia che, esacerbata dalla politica pontificia, è sul punto di schierarsi *in latere Gallorum.* E' in buoni rapporti anche con Luigi XII di Francia, dal quale ottiene la liberazione di Giovanni de' Medici, governatore di Perugia, prigioniero dei Francesi di Gastone de Foix e già condannato a morte (il Medici, da papa, chiamerà il Bakòcz *my liberator*). Non trascura la vita artistica della città eterna, consapevole del prestigio che procurava il mecenatismo (anche se solo di emulazione, come doveva essere il suo, e non di gusto); protegge Michelangelo e Raffaello: al primo commissiona una *Pietà,* di cui parlerò più avanti, al secondo il proprio ritratto; interviene a favore del primo presso il papa, per ottenergli un trattamento migliore, *humaniore,* sconsiglia il secondo dall'insistere per avere il cappello cardinalizio ricordandogli che non è da tanto, *quia tale non existit*; sogna, rivaleggiando con papi e principi in forza delle sue ricchezze, di portare i due sommi artisti ad Esztergom, la sua sede primaziale, per abbellirne chiese e palazzi.

Ma la missione politica per la quale era venuto a Roma non faceva progressi. Il cardinale Bakòcz è profondamente deluso, della curia e del papa. In Roma non vede che *dissensionem, contentionem, opem, odia* e addirittura, come Lutero, *recusationem evangelii christiani*... Era convinto, e a ragione, che per una azione efficace contro i Turchi, fosse necessaria la pacificazione previa di tutti i principi cristiani; ma si rende conto, ben presto, che tale pacificazione è impossibile, e per colpa del papa. Giulio II, che pure chiama sempre rispettosamente *Pater sanctissimus* e che avrebbe voluto vedere dipinto nella *Pietà* commissionata a Michelangelo, gli sembra più un guerriero che un pastore d'anime, *imperator magis quam caput ecclesiae,* che non pensa ad altro che a far guerre e ad estendere il suo po-

tere, *qui tantum de bellis incipiendis laborat, nec cum ullo pacem facere vult, in omnes imperium vult exercere*... Non ne condivide il machiavellismo politico, sottolinea anzi che le *calliditates civiles* del papa allontanano sempre di più la pacificazione generale, rischiano di buttare Venezia nelle braccia della Francia, favoriscono l'avvicinamento dei Turchi ai confini dell'Ungheria (sappiamo, dal Pastor, che il procedere guerresco di Giulio II era motivo di scandalo all'estero, dove non erano conosciute le cose italiane, e, dal Burckardt, che il papa preferiva essere « martello piuttosto che incudine »). Dopo alcuni mesi di soggiorno a Roma, il Bakòcz deve ammettere il fallimento della sua missione: *vires ad domandum vel delendum Turcas non fuerunt*. Sfiduciato, visti inutili i suoi sforzi per la pace, *successos nullos studiorum pacis meorum*, medita il ritorno in patria: là, almeno, sarebbe stato necessario al suo popolo, là lo voleva il suo re Ladislao, là, operando per il bene di tutti, non avrebbe trovato più nemici che a Roma.

Ma la malattia e la morte del papa, all'inizio del 1513, lo costringono a rimandare la partenza, a fermarsi a Roma, ad ubbidire, anche se a malincuore, alla *lex ecclesiae nostrae* per il conclave. E' in questo momento, nell'imprevisto prolungamento del soggiorno romano, che vanno collocati i progetti papali del primate d'Ungheria.

Elaborati a missione diplomatica ormai fallita, quali ultima tavola di salvezza per la patria Ungheria, questi progetti per il papato non sono dettati dall'ambizione personale ma da una volontà disperata di olocausto (e questo rientra nel carattere focoso del Bakòcz, guerriero anche lui come Giulio II). Il primate d'Ungheria, dicevano i contemporanei, nella sua terra era papa e re, tutto; non aveva bisogno di nulla, non poteva aspirare a niente. Se, ad un certo momento, egli vuole diventare papa e si batte con grande (troppa!) decisione per questo, lo fa solo perché capisce di non potere altrimenti aiutare la sua patria, di non potere in altro modo metterle a disposizione le forze necessarie per la sua salvezza etnica politica e religiosa. Per la patria è disposto anche a sacrificarsi, diventando papa: *quid si vita mea voluntati divinae cuidam communitati tranquilliori servire possem?* (il latino è dell'italo-barbaro cancelliere *Cherubin*). Egli deve avere anche pensato giustamente che, dopotutto, gli Ungheresi di Giovanni Huniady, — come altri popoli occidentali ed orientali, prima e dopo di loro fino ai giorni nostri, gli *Europenses* di Carlo Martello, gli Imperiali degli Asburgo, i Polacchi di Giovanni Sobieski, ... —, avevano

pur diritto a qualche riconoscenza da parte della Chiesa e dell'Europa, le quali invece, sembravano perdersi in *calliditates civiles*... Il Bakòcz *summus Romanus pontifex ideo tantum fieri voluit ut patriam Hungaricam magnam redderet*... Ed è ovvio che la volesse fare grande non soltanto dandole il lustro del primo papa ungherese, ma piuttosto rendendola forte e temibile militarmente per garantirne la sopravvivenza (e non sarebbe stato né il primo né l'ultimo benemerito *defensor civitatis*...).

Presa la decisione di evitare in questo modo il fallimento totale della missione politica, ecco muoversi la nazione magiara per aiutare il suo primate: i nobili inviano a Roma e mettono a sua disposizione *duo et viginti plaustra opum aurearum*, 22 carri d'oro!, da utilizzare per convincere i cardinali contrari o incerti; ecco il primate, poco prima ancora scoraggiato, rassegnato alla sconfitta e già sulla via del ritorno, riacquistare tutta la sua baldanza, non fare misteri dei suoi progetti, candidarsi apertamente al pontificato, avvicinare porporati, sollecitare adesioni, fare la conta dei voti favorevoli e di quelli contrari, far brillare tanto oro ... Poco prima di entrare in conclave il Bakòcz è convinto di poter contare su una maggioranza schiacciante: 18 voti sono per lui e uno solo per Giovanni de' Medici.

Sembrava fatta.

3. Qualcuno potrebbe dubitare della veridicità delle fonti magiare: il carico di 22 carri è una quantità d'oro enorme. Ho avuto dubbi anch'io all'inizio; ma ora sono convinto che le fonti dicano la verità: si trattava veramente di una quantità incredibile di oro.

I nobili che, secondo le fonti, hanno messo a disposizione del Bakòcz, nel 1513, *duo et viginti plaustra opum aurearum*, hanno dimostrato in seguito a più riprese e fino a noi, di essere in grado di ripetere il gesto, di possedere tesori immensi e di poter spendere somme ingentissime. Alla morte del primate, la pinacoteca medicea passa agli eredi; costoro e i loro discendenti, con una passione per l'arte immutata in oltre quattro secoli, ai 130 capolavori del figlio di Lorenzo il Magnifico ne aggiungono altri 600 e più, e cioè opere di Raffaello, Rubens e Tiziano, del Tintoretto, Caravaggio e Brueghel, del Correggio, Canaletto, Domenichino e Guido Reni, del Guardi, Holbein, Goya, Rembrandt, Sebastiano del Piombo, Palma il Vecchio e Velasquez, del Bernini, ... Quanto avranno speso? Una cinquantina d'anni fa, gli eredi di allora potevano affermare di

aver custodito *jealously against our malicious enemies* e di aver incrementato la pinacoteca *through the centuries, not sparing our gold to do so.* A proposito del Velasquez, una ricevuta autografa dell'artista in data 17 giugno 1637 parla di 1200 ducati per due tele, il *Retrato del segundo comandante* delle truppe spagnole in Italia Ambrogio Spinola, e il *Mendigo de Roma.* Ai primi del Novecento, tramite il non ignoto pittore di re e di presidenti Fülòp Lazlo, i discendenti degli eredi del Bakòcz versano a Parigi in contanti la bella somma di 952.000 franchi-oro per l'acquisto di 19 tele, tra le quali alcuni Corot, Delacroix, Van Gogh, Renoir, Van Dyck, Turner, ... Sempre loro, negli anni trenta, contano ancora diverse migliaia di monete d'oro di Mattia Corvino, diverse centinaia di monete d'oro di santo Stefano d'Ungheria, centinaia di preziose armi ed armature turche del Quattrocento, una decina di calici d'oro del loro antenato, due aquile d'oro alte 38 cm degli Sforza, la cornice d'oro massiccio del ritratto raffaellesco del primate, ...

All'oro dei nobili magiari, per diventare papa, il Bakòcz avrebbe potuto aggiungere del suo, e non sarebbe stato poco: sono note le ricche rendite dei suoi numerosi benefici, le sue immense proprietà terriere (un sesto dell'intero territorio ungherese) con migliaia di servi della gleba che vi lavoravano e vivevano, i 100.000 fiorini lasciati alla morte per proseguire la guerra contro i Turchi, i suoi numerosissimi paramenti in oro, *gold-embroidered,* ancora superstiti, la sua preziosa raccolta di membranacei, i messali e i graduali di Esztergom e di Zagabria, la ricchissima pianeta intessuta d'oro e ricamata su disegno del Pinturicchio...

D'altra parte, se l'oro dei nobili magiari non ci fosse stato, o se non fosse stato nella quantità enorme suddetta, perché Leone X avrebbe dovuto sentirsi obbligato a dare al Bakòcz una pinacoteca impareggiabile e impagabile per l'importanza dei capolavori in sé e per l'alto valore affettivo annesso? Perché avrebbe fatto prendere la via dell'esilio alla documentazione di famiglia del mecenatismo dei Medici?

4. L'oro dei nobili ungheresi, che doveva servire al Bakòcz per raggiungere la tiara, venne rubato, poco prima del conclave. Gli autori materiali di quello che potremmo chiamare il « furto del secolo XVI » furono i mercenari del cardinal Giovanni de' Medici: su questo sono d'accordo tutti, lo afferma, accusando, il primate d'Ungheria, lo riconosce, scusandosi, il figlio di Lorenzo il Magnifico. Però, non c'è accordo, almeno a parole, sul mandante del furto e sulla destinazione ultima del tesoro.

Per il cardinale Bakòcz non ci sono dubbi: Giovanni de' Medici è il mandante e il beneficiario unico dell'oro ungherese; egli l'ha fatto rubare dai suoi soldati, — creandosi contemporaneamente un alibi con una finta malattia e il finto bisogno di un intervento chirurgico —, per corrompere con esso i cardinali, — che prima erano in maggioranza per il Bakòcz —, e diventare papa; egli ancora, a nomina pontificia avvenuta, in privato ripetutamente confessava la propria responsabilità. Il Bakòcz muove queste accuse violentemente, subito all'indomani del conclave, le sostiene accanitamente a Roma per un anno circa prolungando stranamente un soggiorno che prima gli era intollerabile, e le ripete continuamente fino al 1521, quando le consegna ai posteri nel testamento rogato un mese prima di morire. Più che di una reazione a caldo e incontrollata, queste accuse continue sono l'espressione di una convinzione radicata e mai scalfita.

Leone X, invece, respinge ogni accusa di responsabilità nel furto e di simonia nella elezione pontificia: egli non era al corrente del piano del furto; quando ne venne a conoscenza, le circostanze gli impedirono di intervenire prontamente a rimediare; appena eletto papa risarcisce il Bakòcz (*dedit pro viginti duo plaustrorum opibus aureis raptis et pro tiara amissa et mercedem maestitiae...*) dandogli una raccolta di tavole e di tele di famiglia ed alcune statue di Michelangelo e di Donatello.

Queste sono le due versioni: lineare e certamente con qualche nucleo di verità, ma priva dei riscontri storici riguardanti il conclave, quella ungherese; sorprendente per certe indirette ammissioni e poco convincente per strane reticenze quella medicea.

Come potrebbero essere andate le cose?

La verità, probabilmente, come sempre sta nel mezzo. Secondo me, e anticipo le mie conclusioni, il cardinale Giovanni de' Medici non può essere stato del tutto estraneo al furto dell'oro; di esso, anzi, egli venne in possesso definitivo subito; ma non se ne servì per diventare papa.

La presenza del primate d'Ungheria nel conclave del marzo 1513 deve aver preoccupato non poco i cardinali, per motivi religiosi e politici. Ripensiamo alla situazione generale del momento. Il 16 febbraio, qualche giorno prima della morte di Giulio II avvenuta il 21 dello stesso mese, all'apertura della V sessione del Concilio Lateranense V, era stata promulgata una

bolla contro ogni genere di simonia nella elezione pontificia. Il Bakòcz non faceva misteri della sua decisa volontà di cingere la tiara ad ogni costo, anche utilizzando l'oro dei nobili magiari: era tollerabile un papa simoniaco? i cardinali conclavisti - padri conciliari, firmatari della bolla contro la simonia (tra i quali c'era ovviamente anche il Bakòcz!), potevano smentirsi così subitamente e accettare che si violasse così apertamente la bolla? che ne sarebbe stato della riforma della chiesa, *de reformatione ecclesiae*, per la quale era stato convocato il concilio ecumenico, imperniata sulla riaffermazione del primato dello spirituale e così ben sintetizzata nella formula programmatica di Egidio Antonini di Viterbo « gli uomini devono essere trasformati dalla religione, e non la religione dagli uomini »? Inoltre, era in atto un pericoloso scisma: un gruppetto di cardinali capitanati dallo spagnolo Bernardino Carvayal, e al servizio del re di Francia, andava radunandosi in conciliaboli a Pisa, a Milano, ad Asti ... Era in gioco l'unità della Chiesa, innanzi tutto, ma anche l'autonomia dello stato pontificio minacciato dalle mire di Luigi XII sull'Italia: come si sarebbe comportato da papa un amico del re di Francia (il Bakòcz aveva ottenuto da Luigi XII la liberazione di Giovanni de' Medici)? si sarebbe adoperato convenientemente per la difesa dell'Italia, per la quale era stata armata la Lega santa contro i « barbari »? e quale atteggiamento avrebbe tenuto nei confronti dei cardinali scismatici, amici dei Francesi, coi quali i cardinali « fedeli » non volevano più aver nulla a che fare, e che Giulio II aveva perdonato sul letto di morte soltanto come Giuliano della Rovere? Il Bakòcz, inoltre, voleva diventare papa *ut patriam Hungaricam magnam redderet* cioè, come ho già ricordato, per salvare militarmente l'Ungheria dai Turchi: era auspicabile un papa solo in funzione antiturca? che ne sarebbe stato della vasta problematica ecclesiale e della complessa politica pontificia nei confronti dell'Italia, ora anche sconvolta dalla seconda invasione barbarica, e dell'Europa, ora anche aperta al Nuovo mondo da evangelizzare? Il primate d'Ungheria, una volta diventato papa, non avrebbe potuto sacrificare qualcosa di importante e di irrinunciabile (secondo i conclavisti) in Italia e in Europa pur di realizzare l'unione antiturca dell'Occidente? La politica italiana dei papi all'inizio del Cinquecento, specialmente del « martello » Giulio II, non era capita all'estero, — e lo dimostra anche il Bakòcz che parla di *calliditates civiles* —, ma era ritenuta da tutti nella Penisola necessaria per l'indipendenza della Chiesa. A rendere difficile la candidatura prepotente del Bakòcz, viziata anche dal sapore indispo-

nente della rivincita, non era tanto il fatto che egli non era italiano (non italiani erano già stati i due Borgia e non italiano sarà anche Adriano di Utrecht), quanto la sua inadeguata conoscenza della situazione della Chiesa universale, per la sua continua permanenza ai confini orientali del mondo cattolico, e l'inadeguato suo programma politico, motivato ma esclusivo, limitato *ad delendum vel domandum Turcas*. Non era accettabile, anche se comprensibile, una politica dominata solo dalla *Türkennot*, dalla « profonda sofferenza quotidiana dell'incubo della guerra ineluttabile con i Turchi » col suo seguito di massacri e di saccheggi, che per secoli si insediò, è il caso di dirlo, « nel lago del cor » dei popoli balcanici e che rivive ancora oggi presso gli Ungheresi, in particolare, nel « caffè nero », o turco, trasformato in spauracchio per i bambini discoli...

Tutto, si direbbe, congiurava contro una candidatura ungherese: in condizioni normali nessuno dei conclavisti avrebbe pensato al Bakòcz...; ma c'era l'oro dei nobili magiari, c'era il pericolo che qualcuno, nonostante la bolla contro la simonia e nonostante la situazione oggettiva, si lasciasse abbagliare da esso...

Giovanni de' Medici era veramente ammalato prima e durante il conclave del 1513: è risaputo che la sua malattia contribuì non poco, insieme al sapiente lavorio diplomatico di Bernardo Dovizzi da Bibbiena, a convincere i cardinali a votarlo, nonostante la sua giovane età. Ha torto il Bakòcz quando lo accusa di falsità in proposito. Giovanni de' Medici nega di essere il mandante del furto: ammette che autori ne siano i suoi mercenari, ma nega che essi l'abbiano fatto dietro suo ordine o interpretando, con non nuova diligenza servile, suoi vaghi desideri, *not because of my wishes*... (e mi viene in mente l'*Assassinio nella cattedrale*, Enrico II e Tommaso Becket...). E' verosimile che Giovanni de' Medici non sia riuscito o non abbia machiavellicamente voluto tenere nascoste le preoccupazioni sue e di altri cardinali per i rischi dell'elezione di un papa simoniaco, impreparato, « malato » di *Türkennot*, ma dotato come nessun altro di ricchezze immense, incredibili e forse per alcuni anche convincenti...

L'oro magiaro venne rubato per impedire una eventuale elezione simoniaca. Gli Ungheresi dovettero soffrire ancora a lungo per « la pena giornaliera dell'incubo della guerra ineluttabile coi Turchi », subirono saccheggi e massacri terribili, anche da parte imperiale..., fino a Carlo di Lorena e ad Eugenio

di Savoia. Ma non vennero del tutto abbandonati, nemmeno da Leone X; Adriano VI e Clemente VII, poi, li aiutarono direttamente con le legazioni del Campeggi e di Ippolito de' Medici.

L'oro finì subito a Giovanni de' Medici: altrimenti, perché costui, appena eletto papa, avrebbe dovuto sentirsi obbligato a risarcire il Bakòcz *pro viginti duo plaustrorum opibus aureis raptis* a dargli *in compensation* 130 capolavori della pinacoteca della sua famiglia? Che all'oro ungherese si debba buona parte dello splendore del pontificato del figlio di Lorenzo il Magnifico?

Il Medici non si servì dell'oro per diventare papa. Non ne aveva bisogno. A portarlo sul soglio pontificio, non senza qualche contrasto in verità, bastarono la sua personalità, il prestigio della sua famiglia e, perché no?, il pericoloso atteggiamento del Bakòcz. Del resto, oltre quella del primate ungherese direttamente interessato, non sembra che si siano levate altre voci attendibili ad accusarlo di simonia.

II

« ALLEGORIA » E « CRIPTO-ICONISMO » IN MICHELANGELO:

IL « TONDO MEDICI » E LA « PIETÀ COL MILITE ROMANO »

1. A proposito del « ferreo Buonarroti » che, con Dante e Leonardo, veglia le spoglie di Giuseppe Verdi, il D'Annunzio sottolinea due aspetti della critica comune, e cioè l'essersi egli eretto a giudice severo del suo tempo corrotto, « suggello / violento del secolo carnale / di grandi cose moribonde carco » /, e l'aver egli animato dei suoi risentimenti e della sua fierezza sprezzante, del « suo / gran disdegno », gli « imperituri / figli » tratti dai « duri massi », « i ribelli eroi / silenziosi, onde il Destino è vinto » /.

Questi rilievi della critica tradizionale valgono anche per Michelangelo pittore, per sua diretta ammissione. Anche nella pittura Michelangelo, che pure non si riteneva « bon pictore », giudica e condanna: anche nella pittura modella « eroi silenziosi », ribelli agli uomini e al tempo sulla falsariga di se stesso; anche alla pittura, come Dante alla poesia e come lui implaca-

bile, affida *ad perpetuam rei memoriam* i suoi sdegni e i suoi odi. La pittura del Buonarroti, almeno quella di cui parlerò fra poco, è « allegoria »: *haec pictura,* dice, *allegorice est* « Pietà » ... Forse, su questo aspetto dell'arte michelangiolesca, allegorica nel senso che dirò, non ci si è ancora sufficientemente soffermati.

Si tratta di una allegoria particolare, non della solita allegoria letteraria e ideologica, di remota matrice classica biblica ed orientale, in forza della quale, ad esempio, mi viene fatto di pensare subito, in arte, agli *Effetti del Buon Governo nella città* del Lorenzetti « filosofo più che artefice », e alla quale non hanno mancato di rendere qualche omaggio gli stessi Michelangelo e Raffaello. E' una allegoria (il termine è michelangiolesco) che non va letta e compresa ricorrendo ai moduli dottrinali culturali e moralistici conosciuti e codificati, ma che si rivela per quello che è solo con la scoperta e la visione, nel significato primo delle parole, di certi moduli grafici, meglio criptoiconici, cioè di figure o *personae* aggiunte arbitrariamente e nascoste intenzionalmente dall'artista nell'opera commissionata, invisibili a noi senza la sua guida. Per Michelangelo, nei due esempi inediti che sto per illustrare, più che nelle altre sue opere (ma proprio in tutte?), e più che per altri artisti, il soggetto del quadro commissionato dal mecenate è un pretesto, un'occasione per esprimere cripticamente dell'altro, di diverso e di personale, stati d'animo, sentimenti profondi, risentimenti tenaci, giudizi inappellabili. Il soggetto richiesto è realizzato, però, o con l'aggiunta gratuita, attraverso quelli che chiamo i « capricci criptoiconici », di *personae* o figure invisibili e non richieste, o con una interpretazione troppo personale, soggettiva e polemica, e quindi opportunamente nascosta e mascherata, di alcune sue parti. Lo spettatore normale, non messo sull'avviso dall'artista, è incapace di andare oltre quello che si coglie a prima vista, di vedere i « capricci », di individuare le *personae.* Michelangelo dice che, in quello che chiamerò il *Tondo Medici,* al soggetto richiesto, che è san Giovanni Battista patrono di Firenze, egli ha aggiunto, *appingebam,* anche Alessandro VI e tutti i suoi nemici che gli avvelenavano l'esistenza; e che nella *Pietà col milite Romano,* commissionatagli con una certa iconografia dal Bakòcz, egli ha inserito a modo suo, accanto a Gesù legato alla colonna da un soldato, Giulio II e altri personaggi non specificati. I « capricci criptoiconici » sono stati visti solo ora, queste *personae* sono state in parte identificate ora per la prima volta nella storia, dopo che finalmente si sono lette alcune affermazioni michelangiolesche ignorate da

sempre. I contemporanei Bakòcz e Raffaello erano al corrente di questa « mania » di Michelangelo; avrebbero voluto poter vedere le *personae* estranee, e ripetutamente chiesero al Buonarroti che indicasse loro *quomodo personae ab eo pictae videri possunt,* ma inutilmente: Michelangelo non rivelò mai a nessuno la chiave di lettura dei suoi « capricci », la collocazione delle *personae* nel quadro: ne affermava l'esistenza, talvolta ne rivelava anche il nome, ma per la loro individuazione preferì sempre affidarsi ai posteri: *dixit esse quendam futurum qui cognoscat id quod nunc cognosci non potest* ...

Il contenuto vero di queste opere, allegorie nel senso michelangiolesco, si coglie solo quando il soggetto generale commissionato e i soggetti particolari dei « capricci » e delle *personae,* uniti all'origine in un'unica intuizione creatrice dall'artista, vengono ugualmente da noi uniti in un unico discorso critico.

Le *personae* si riducono a facce umane, demoniache o mostruose, e animalesche. Esse, dietro le indicazioni dell'artista, si possono vedere, ma non sempre si possono collegare con personaggi conosciuti. All'inizio del Cinquecento, il « ferreo Buonarroti » vive *formidans,* per sua esplicita confessione; ha paura, si nasconde e nasconde i suoi sentimenti; e forse, come ipotizza Raffaello per giustificare la propria incapacità a vedere le *personae,* dipinge a memoria, e quindi approssimativamente, alterando i lineamenti ... Solo una trentina d'anni dopo, nel *Giudizio finale,* ormai non più *formidans* ..., egli modellerà in chiaro personaggi del suo tempo, e darà, sembra, a san Bartolomeo la fisionomia dell'Aretino e a Minosse, come dice il Vasari, quella di Biagio da Cesena con le orecchie d'asino. C'è un nesso tra le *personae* in codice e le figure in chiaro? Espressioni artistiche di due momenti cronologicamente diversi, esse possono testimoniare un'evoluzione nella vita e nell'arte del grande maestro, possono documentare una maturazione psicologica e ideologica.

Il *Tondo Medici* e la *Pietà col milite romano* sono allegorie autobiografiche: così le ha definite perché così le ha concepite l'autore. Per comprenderle bene, noi dobbiamo vederle come « autoritratti interiori, dell'animo » del Buonarroti, specchi della sua personalità in certi momenti della sua vita. In questo senso, esse sono più suggestive della maschera lasciata sulla parete della Sistina nelle pieghe delle spoglie di san Bartolomeo, e più illuminanti di certe sue rime dolorose.

2. Il *Tondo Medici.*

Nel 1512, come afferma il cardinal Tamàs Bakòcz nelle sue memorie, *in recordationibus meis,* dettate al cappellano Cherubin, Michelangelo dice di aver dipinto *Iohannem Baptistam, patronum divum Fiorentiae, in rotunda lamella aenea, familiae magni Laurentii Medici, quibus de tutela nobili usque ad extremum vitae diem obligatus sum ...* Si tratta di un altro tondo michelangiolesco, finora del tutto sconosciuto, su rame, da aggiungersi a quelli notissimi di Firenze e di Londra su legno e su marmo, e che chiamo *Tondo Medici* perché composto per i familiari del Magnifico.

Ne ho già parlato brevemente due anni fa, pubblicandone la fotografia e una perizia chimica dello strato pittorico firmata dal sindonologo Walter C. McCrone.

Ne riassumo la storia, anche per fare una doverosa correzione alla mia precedente lettura dei documenti magiari. Leone X afferma di avere sempre tenuto sul suo tavolo di lavoro il san Giovanni Battista su rame di Michelangelo; lo regala al Cardinale primate d'Ungheria nel febbraio del 1514, pur sapendo (ne era geloso?) che costui aveva già altre opere del grande maestro e dopo avergli già dato la pinacoteca di famiglia, a patto che il Bakòcz lasci immediatamente Roma, se ne ritorni finalmente in patria ed organizzi, come legato pontificio, la crociata contro i Turchi. Due anni fa davo una lezione diversa della clausola finale: ingannato dalle imperfette fotocopie in mio possesso, avevo letto che Leone X dava la pinacoteca al cardinale *uno mandato ut Romae mihi* (il Bakòcz) *relinquenda est*; ora, dopo aver visto di persona archivio e pinacoteca, do la lezione esatta: *uno mandato ut Roma mihi relinquenda est.*

Il dono del *Tondo Medici* è l'atto finale del « giallo dell'oro ».

Dopo l'elezione di Leone X, il Bakòcz, che prima non vedeva l'ora di tornarsene in patria, sembra non voler più lasciare Roma. Per quale motivo? Non certo per una fondata speranza di ottenere dal nuovo papa quello che non aveva ottenuto da Giulio II, l'aiuto di tutta la Chiesa contro i Turchi: Leone X continuava le *calliditates civiles* del suo predecessore, si barcamenava tra Francia, Spagna, Impero e Venezia, si preoccupava ancora solo dei suoi stati. Il motivo dello strano prolungamento del soggiorno romano è un altro: il Bakòcz, già deluso per il fallimento della sua missione politica, voleva giu-

stizia per il danno subito col furto dell'oro. Leone X gli dà la pinacoteca di famiglia, all'indomani dell'elezione pontificia. Ma per il Bakòcz non basta. Nel febbraio del 1514, quasi un anno dopo il conclave, ritornando soddisfatto da una « strepitosa partita di caccia » nei feudi del cardinal Farnese durata una ventina di giorni e rimasta famosa negli annali della corte pontificia, Leone X si trova ancora davanti esigente il primate d'Ungheria. E fa l'ultimo gesto per risolvere definitivamente la questione. Gli scrive: riconosce i meriti dell'Ungherese nella sua liberazione dalle truppe francesi; ammette che i suoi mercenari abbiano rubato l'oro; si difende, negando tutto, dall'accusa di mandante e di simoniaco; rifiuta, come già Giulio II, al Bakòcz il permesso di portarsi ad Esztergom Michelangelo e Raffaello; promette che glieli concederà in tempi migliori, finite la Sistina e la fabbrica di san Pietro; si augura di poter ancora a lungo contare sull'attività del primate d'Ungheria nonostante l'età avanzata; e gli invia il dono, particolarmente significativo dal punto di vista affettivo, del san Giovanni Battista dipinto da Michelangelo su rame.

Questo tondo misura cm 22,5 di diametro; nei cataloghi della famiglia magiara che lo possiede ha il titolo di *Sanctus Iohannes Baptista in carcere.* E' in buono stato di conservazione.

E' il primo dei due esempi di cripto-iconismo michelangiolesco che presento. Secondo le fonti documentarie contemporanee in mio possesso, che sono le poche pagine superstiti delle memorie del cardinal Bakòcz, Michelangelo, parlando con costui della *Pietà col milite romano* commissionatagli, accenna anche al *Tondo Medici* e aggiunge... *ei quoque appingebam omnes inimicos meos, quos formidans vivebam, taurum hispaniensem*: accanto a san Giovanni Battista (soggetto principale ed unico evidente per l'osservatore normale) aveva dipinto anche tutti i suoi nemici, nel terrore dei quali trascinava la sua esistenza, e, in particolare, il « toro spagnolo ». Si sa che Michelangelo, all'inizio del Cinquecento, viveva a Roma nella convinzione di essere circondato da nemici: « non ho amici di nessuna sorte; e non ne voglio », scrive nel 1509; nel 1512 anche il cardinal Bakòcz s'accorge che Michelangelo è fatto oggetto ingiustamente di *multae iniuriae et castigationes, propter opera immortalia...*, e ricorre a Giulio II per far cessare questo assurdo stato di cose, ma inutilmente, *sine ullo successu.*

Ad una osservazione normale, nel *Tondo Medici* non appare niente altro che la figura del santo Precursore, mirabile

e suggestiva. Guidato dalle affermazioni di Michelangelo che ho appena riportate, ho cercato le altre figure e *personae* nascoste, invisibili a prima vista, quelle che l'artista chiama *inimicos meos* e *taurum hispaniensem* e che, individuate e unite al soggetto principale in un unico discorso critico di contenuto, fanno del *Tondo Medici,* secondo l'intenzione e l'ispirazione di Michelangelo, una allegoria.

Non è facile trovare le figure nascoste, ma le ho trovate; ho visto *omnes inimicos meos,* o almeno alcuni di essi, e il toro spagnolo. I primi sono tre facce mostruose, demoniache, collocate nello sfondo scuro con rapidi tratti di pennello, dello stesso colore dello sfondo; facce ghignanti, con le corna o le orecchie d'asino, che richiamano il Caronte e il Biagio da Cesena del *Giudizio finale.* Sono visibili solo nell'originale e non anche, purtroppo, nella riproduzione fotografica; e sotto una particolare angolazione ottica. Il « toro spagnolo », invece, è ben visibile anche nella fotografia. Si tratta di una testa di toro. E' importante riflettere sulla identificazione del toro e sulla collocazione sua nel tondo, per cogliere l'allegoria.

Si sa che i contemporanei chiamavano Alessandro VI « toro spagnolo », probabilmente anche senza sottintesi ironici o offensivi: un toro campeggia nello stemma dei Borgia. Tale appellativo generalizzato doveva trovare una giustificazione anche nel comportamento del papa stesso che aveva fatto collocare nell'appartamento Borgia in Vaticano un suo medaglione affiancato da due teste di toro, ancora oggi visibili. Michelangelo arbitrariamente dipinge nel *Tondo Medici* una testa di toro, forse ispirandosi al motivo dell'appartamento Borgia, e la colloca proprio sulla testa del Battista, ricavandola dall'occhio, dalla fronte e dalla capigliatura del Santo: se si traccia una linea parallela alla base della fotografia, al di sotto dell'occhio di san Giovanni, e si copre tutta la parte inferiore, si individua chiarissima una testa di toro dal basso, cioè dalle narici, verso l'alto, le corna, e da destra a sinistra.

I nemici di Michelangelo dipinti nel *Tondo Medici* non sono identificabili: le facce mostruose e demoniache, troppo stilizzate o deformate, non si possono collegare con nessun personaggio conosciuto del tempo. Il toro spagnolo è Alessandro VI. Nel *Tondo Medici,* accanto a san Giovanni Battista e in occasione della rappresentazione del patrono di Firenze, Michelangelo dipinge se stesso, preda delle cattiverie di chi gli voleva male e dei timori per la sorte della patria minacciata. I nemici che assediano l'artista sono rappresentati nel tondo

con disprezzo, in maschere animalesche e demoniache terrificanti; il toro spagnolo, invece, collocato sulla testa del santo, indica il pericolo incombente su Firenze (di cui il Battista è patrono) e sui Medici (dai quali era stato commissionato il tondo, o ai quali Michelangelo riconoscente l'aveva omaggiato) i quali, cacciati da Firenze all'epoca della calata di Carlo VIII, vedevano reso più difficile il loro ritorno dapprima, nella vicenda del Savonarola, dalle ingerenze del papa, e poi, nel 1503, dalle aperte mire imperialistiche di Alessandro VI e del duca Valentino, che volevano conquistare la Toscana.

Michelangelo, non potendo o non volendo parlare apertamente, trasmette in codice, in cripto-iconismi, ai suoi concittadini e ai posteri che vedranno il suo san Giovanni e lo sapranno leggere, anche tutto quello che gli ribolliva dentro al momento della composizione del tondo: la paura e il disprezzo per i suoi nemici, le preoccupazioni e le accuse per gli attentati alla libertà di Firenze.

3. La *Pietà col milite romano.*

Il *Tondo Medici,* anche se vi entra in un secondo momento, fa parte della pinacoteca medicea data da Leone X al cardinale Bakòcz in risarcimento dell'oro rubato. Invece, l'altra opera michelangiolesca inedita, la *Pietà col milite romano,* che illustro qui brevemente, è stata direttamente commissionata e pagata dal primate ungherese, nella prima fase del suo soggiorno romano. Ne parlo perché, ancora in possesso dei discendenti del Bakòcz e da me ripetutamente vista ed analizzata, essa presenta le stesse caratteristiche cripto-iconiche del tondo e serve a documentare un atteggiamento psicologico-artistico di Michelangelo durato almeno una decina d'anni, dalla fine del pontificato di Alessandro VI a tutto il pontificato di Giulio II.

Nella seconda metà del 1512 il cardinale primate d'Ungheria si fa ritrarre da Raffaello e contemporaneamente commissiona a Michelangelo una *Pietà,* per l'altare della sua cappella di Esztergom. Era rimasto ammirato davanti alla *Pietà* scolpita per il cardinale Giovanni de la Groslaye de Villiers; in particolare, l'aveva colpito il viso suggestivo del Salvatore abbandonato sulle ginocchia della Madonna dalla virginea eterna giovinezza; voleva che su tela Michelangelo gli ripetesse quel volto, con l'aggiunta *in aliqua forma* della figura di papa Giulio II. Michelangelo stava per finire o aveva appena finito la volta

della Sistina; per il Bakòcz dipinge la *Pietà col milite romano*, una tela di cm 36×46. Alla consegna dell'opera, il cardinale committente non vede la figura del papa, ma soltanto *faciem Domini Iesus* (sic) *funebrem*, e se ne lamenta coll'artista, probabilmente minacciando di non pagarlo. Il Buonarroti rifiuta (in un primo momento) i soldi, e si appella alla sua teoria della pittura-allegoria e del cripto-iconismo: Giulio II c'è, dice, ma non si vede, ora, perché è come chiuso in un oscuro carcere, *captivus est in carcere quodam, sine claris*; ma ci sarà qualcuno, in futuro, che lo vedrà. Il Bakòcz paga la tela 32 scudi, nonostante la mancata esecuzione dell'iconografia commissionata. Michelangelo, che non ignorava che il primate ungherese si era rivolto a Raffaello per farsi fare il ritratto, accetta i soldi, ma si toglie la soddisfazione di sottolineare causticamente che non si tratta dei trenta denari di Giuda (il Bakòcz lo tradiva con Raffaello...) solo perché gli scudi del primate sono trentadue e d'oro...

Il cardinale ungherese è soddisfatto dell'opera del Buonarroti; la fa vedere a tutti: Giulio II, (forse perché seccato per essere stato nascosto in un « capriccio cripto-iconico », o forse perché geloso), contrariamente alle aspettative del Bakòcz, *adversus aestimationem meam*, non fa nessun commento particolarmente interessante, *sine ulla adnotatione magis praecipua*; Raffaello, invece, non sa nascondere il proprio entusiasmo ed esprime la propria ammirazione per l'opera e per l'artista con sincerità e senza mezzi termini: *nos, inquit, in illam ire possumus scholam, ut pingere discamus, in qua Michelangelo est magister*...; quello di Michelangelo è un Gesù che non può essere facilmente dipinto da uno qualsiasi, *non enim tam pulchrum Dominum Iesum a quodam pingi posse credo*...; questa Pietà su tela è ancora più bella di quella in marmo, *quia hic Iesus Michelangelonis vivit*...

Michelangelo, quindi, ha dipinto nella Pietà anche Giulio II, come prigioniero in un oscuro carcere, in un « capriccio cripto-iconico ». L'ho cercato. Ho trovato, innanzi tutto, una faccia demoniaca, sullo sfondo, ghignante e con corna, come quelle dei nemici del *Tondo Medici* e come quella di Caronte nel *Giudizio Finale*; e poi ho trovato altre due facce umane, di profilo, sovrapposte, inserite sulla nuca del Salvatore e formate dai capelli e dalle spine della corona. Sono due facce con barba, una più grande dell'altra. La più piccola, che è anche la più aderente ai capelli del Signore, sembra quella di un guerriero corrucciato, con la visiera dell'elmo molto pronunciata;

la maggiore è più distesa, serena. Le due facce con barba, una di guerriero e l'altra no, sono di Giulio II? Non lo potrei affermare con sicurezza: esse non mi sembrano richiamare le fisionomie dei ritratti raffaelleschi degli Uffizi e delle Stanze. Forse bisognerà cercare ancora... Nel caso che lo fossero (Michelangelo, al dire di Raffaello, dipingeva a memoria, approssimativamente...) l'allegoria della *Pietà col milite romano* potrebbe consistere, non tanto nella già nota continua sofferenza per la cattiveria dei nemici, quanto nell'implicita cripto-iconica condanna da parte del Buonarroti della duplice personalità di Giulio II, papa e guerriero. Nella seconda metà del 1512, quando appunto Michelangelo dipingeva la *Pietà* commissionatagli dal primate d'Ungheria, Giulio II, da una parte, indiceva in Roma solenni festeggiamenti per il ritorno di Rimini, Cesena, Ravenna e Bologna sotto il dominio della Chiesa e per la fuga del La Palisse al di là delle Alpi, e, dall'altra, celebrava le due importanti sessioni IV e V del concilio ecumenico XVIII. Il Bakòcz, e non solo lui, diceva che Giulio II era *imperator magis quam caput Ecclesiae,* uno che non vuol far pace con nessuno, che *in omnes imperium vult exercere...,* e se ne scandalizzava... Ancora il Bakòcz trovava nella Roma di Giulio II *dissensionem, contentionem, opem, odia, recusationemque evangelii christiani...* La Pietà di Gesù legato alla colonna e coronato di spine è la Pietà della Chiesa: alle sofferenze provocate dai nemici, si aggiungono, — sembra voler dire Michelangelo —, quelle inferte dalla poco cristiana bellicosità del papa.

4. Il *Tondo Medici* e la *Pietà col milite romano* sono di Michelangelo? Che cosa si esige per autenticare un capolavoro da sempre ignoto alla cultura ufficiale?

Alvar Gonzales Palacios recentemente, a seguito di noti fatti di cronaca artistica, ricordava che « lo storico dell'arte non è un mago. Esercita anzi una professione che dovrebbe nascondere molte attività diverse: ricerca di documenti, esame di manufatti, lettura di testi antichi, studio delle tecniche, capacità di tradurre in parole ciò a cui si applica... »; e concludeva: « in realtà, sono rari quelli in grado di svolgere più di una di queste professioni... ». Ha ragione; e le sue parole potrebbero valere anche per me. Ma chi « vuol essere onnisciente », chi « vuol capire ogni cosa, dai Sumeri a Picasso »? Certamente non io.

Ho visto di persona i due esempi di cripto-iconismo michelangiolesco; non mi sono limitato alle fotografie e alle parole. E con me altri critici hanno avuto questo « corpo a cor-

po » con l'opera. Prima di dire e di fare ho voluto vedere, perché « la volontà di vedere, di guardare, — prima che di dire —, è un atto di umiltà », e di umiltà, più che di arroganza, è fatta la cultura. Ho provato anch'io quell'emozione che si prova solo davanti ai capolavori veri e che, secondo alcuni valenti critici, potrebbe bastare a farceli accettare, a fugare ogni dubbio sulla loro autenticità. Ma io non sono un critico d'arte; per me l'emozione non poteva essere decisiva. Ho letto testi antichi, ho fatto ricerche archivistiche, ho studiato e pubblicato i documenti contemporanei di parte magiara superstiti, rogati a Roma e a Esztergom tra il 1512 e il 1521, viventi Michelangelo e Raffaello, e Leone X; ho fatto fare le analisi chimiche dello strato pittorico da Walter C. McCrone; ho visto la continuazione della pinacoteca di Leone X e del Bakòcz, effettuata anche con la consulenza di un esperto come Fülòp Lazlo; ho ammirato reliquie convincenti della passata potenza del primate di Ungheria; ho constatato che è possibile redigere il *pedigree* di ogni quadro di Leone X in possesso dei discendenti del Bakòcz, risalendo di generazione in generazione, attraverso i testamenti, fino all'inizio del Cinquecento; ho trovato molto significativa, ai fini dell'autenticità, la piena corrispondenza, a proposito delle *personae,* tra quello che dicono le fonti documentarie e quello che rivelano, opportunamente letti, il *Tondo Medici* e la *Pietà col milite romano* (questa piena corrispondenza quanti falsari avrebbe potuto richiedere, competenti in grafia, pittura su tela e su rame, storia della Chiesa e storia civile ...?); mi sembra legittimo, per spiegare il silenzio delle fonti romane sulla pinacoteca medicea, ricorrere all'evidente interesse di Leone X a non lasciar tracce, a lasciare nell'oblio la responsabilità dei suoi soldati nel furto dell'oro ungherese e il vantaggio che egli ne ricavò, superiore o almeno pari al valore d'una pinacoteca eccezionale.

Le cripto-icone di Michelangelo hanno fatto scuola? L'« imaginifico » Giuseppe Arcimboldi, che lavora in Austria nella seconda metà del secolo XVI, e che è ritenuto il padre del surrealismo moderno, può essere stato a conoscenza delle *personae* michelangiolesche quando componeva le fantasiose allegorie del Museo di Vienna e del *Ioanneum* di Graz?

ALBERTO BOLDORINI

APPENDICE

Epistola 28; 1512-1513.

Iesus Christus Maria.

In recordationibus meis.

Infinita est voluntas mea in hunc magni ingenii artificem statuarem et pingendi, a Deo benedictum, propensa; sed cui tam multae iniuriae et castigationes propter opera immortalia illatea (sic) sunt.

Propter hanc contumeliam ad Sanctissimum Patrem Nostrum etiam verba facere ausus sum pro eius humaniore aestimatione, sine ullo successu.

Iesum « Pietae » admirans, petebam eum ut picturam quandam altaris pingeret, sed ita Sanctissimum Patrem Nostrum in aliqua forma appingeret. Tabula « Pietà » confecta est, sed Patrem Sanctissimum in ea non inveniebam, tantum faciem Domini Iesus (sic) funebrem.

Roganti mihi cur non Sanctissimum Patrem Nostrum appinxisset, Michelangelo « haec, respondit, pictura altaris hic Eminentiae tuae allegorice, ita ut optavit, "Pietà" est. Eodem modo, sanctum Iohannem Baptistam, patronum divum Fiorentiae, in rotunda lamella aenea familiae magni Laurentii Medici, — quibus de tutela nobili usque ad extremum vitae diem obligatus sum —, sed ei quoque appingebam omnes inimicos meos, quos formidans vivebam, taurum hispaniensem.

Picturam altaris Iesum « Pietae » cum milite Romano, Pater Sanctissimus quoque inspexit, sine ulla adnotatione magis praecipua, adversus aestimationem meam.

Michelangelo pro pictura altaris « Pietà » pecuniam non petivit; ego 32 nummos aureos ducatos nominatos solvi; de quibus dixit non pecuniam Iudae esse, quam quam solutio 32 nummorum aureorum est.

Ego promittebam me apud Patrem Sanctissimum efficere ut mecum etiam eum dimitteret Strigonium; sed sine ullo exessu; nam concessum non est mihi mecum domum portare Strigonium Michelangelonem, ne Raphaelem quidem. Raphaelem (sic) effigiem meam pingens, picturam altaris inspexit et « nos, — inquit —, in illam ire possumus scholam, ut pingere discamus, in qua Michelangelo est magister; non enim tam pulchrum Dominum lesum a quodam pingi posse credo. Hic Iesus "Pietae" cum milite Romano adhuc multo pulchrior est quam ex marmore exculptus, quia hic Dominus Iesus Michelangelonis vivit ». De personis commemoratis eum illas fortasse tantum in memoria pingere ausum esse dixit.

Aliquotiens hunc magistrum magnum rogitabam ut proderet quomodo personae ab eo pictae videri possent; ab (sic, *per* ad) quod « has tabulas "Pietas" hominibus permultis superstites fore, — dixit —, et esse quendam futurum qui cognoscat id, quod nunc cognosci non potest, quia is captivus est in carcere quodam, sine claris ».

Raphael, cum effigiem meam confecit, petivit ut pro mercede apud Patrem Sanctissimum efficerem ut eum cardinalem declalaret (sic): purpura enim magis deceret eum, is enim homo sanctus est, pro illis cardinalibus qui illam indigne gerunt. Ego id consilii ei dedi, ne sibi somnia de talibus fingeret nec id ulli narrare auderet; id enim petit quod fieri non potest, quia tale non existit.

Pater Sanctissimus imperator magis quam caput ecclesiae, qui tantum de bellis incipiendis laborat, nec cum ullo pacem facere vult, in omnes imperium vult exercere. Hoc casu affliguntur Parma et Bononia, princeps Ferrarensis debebat se in potestatem eius permittere (sic), nisi extorris esse voluit. Legatus imperatoris Maximiliani adiunctionem nuntiavit ad societatem pontificiam, Venetiam minae iterum in latere Gallorum stabuerunt (sic): hae callididates civiles reconciliationi communi inter principes christianos non serviebant, tantum eo bonum erat ut imperium Turcarum propius ad Hungariam accedat; vires ad domandum vel delendum Turcas non fuerunt. Propter successos nullos studiorum pacis meorum, Romam relinquo, in qua dissensionem, contentionem, opem, odia, recusationemque evangelii christiani video. Redeo in Hungariam, ubi populo meo opus est me, nec illic habet inimicos plures charitas proximi quam Romae. Dolendum est quod reditum differre debebam, quamquam epistola regis mei urget. Pater Sanctissimus aegrotus factus est, aegritudinemque hanc devincere iam non potuit, quia cursum vitae eius terrestrem haec confecit. Manere debebam, et lex ecclesiae nostrae cogebat: quid si vita mea voluntati divinae cuidam communitati tranquilliori servire possem?

Romae scriptum est, ex voluntate magni domini nostri amati, anno Domini 1513.

Capellanus Cherubin, scriba comitis Erdodi Bakòcz principis archiepiscopi Hungariae.

Iesus Christus Maria.

(L. S.)

FIGURE E SIMBOLI NEL LINGUAGGIO MISTICO DI TERESA DE AVILA

Le « Moradas del castillo interior »

(parte terza)

c) Il valore e la finalità dell'esperienza

Nella complessità di questa scrittura teresiana, totalmente alienata o quasi rispetto all'economia della logica comune, diventa fondamentale la categoria dell'esperienza. Vogliamo dire che un universo di scrittura come quello di Teresa si costituisce attorno ad una materia *impropria* rispetto all'autore, in quanto esso si trova ad operare nel campo di pertinenza del divino, in ubbidienza ai datori del mandato che impongono limiti precisi e invalicabili, prima ancora che indiscutibili. Lo scrivere risulta inoltre vincolato, se non addirittura guidato, anche dal versante critico, perché deve essere sottoposto alla autorità della Chiesa, custode e garante dell'ortodossia. I parametri tipici del testo — autore, testo, destinatario — ne risultano completamente alterati o sostituiti — comunque — da altre entità che si sottraggono alla responsabilità dello scrittore. Il quale, d'altra parte, è ben presente, fin già nel linguaggio, cioè nelle forme e negli usi verbali. Sarebbe assai interessante stabilire una serie di rapporti proporzionali tra i vari supporti verbali dell'*io* della scrittrice, costretta a dibattersi in una composita e variata fenomenologia di termini, quali: *yo sé, yo veo, sabemos, dicen, está claro, parece, me parece, creo, tengo para mí,* ecc. (109). Solo un calcolatore potrebbe darci la ricchissima e intersecata diversità di testimonianze e di modi che dànno a questa scrittura il suo carattere mobilissimo e pri-

---

(109) A questo proposito abbiamo già diffusamente parlato nell'intervento al Convegno messinese; cf. nota 2.

smatico. Si vedrebbe bene come l'*io* che parla sia obbligato a giocare e a spostarsi continuamente di direzione, al di qua e al di là della materia, dentro e fuori la scrittura, davvero concepita e proiettata come ponte tra l'umano e il divino, tra la possibilità e l'incapacità della parola, tra il dicibile e l'indicibile fino al limite del silenzio, nel momento in cui alla parola umana si sostituisce progressivamente quella di Dio. Orbene, c'è tuttavia un ampio settore, abbastanza ben documentabile e selezionabile, in cui la materia stessa sembra essere più vicina e più pertinente al soggetto attivo che scrive; anche se, in definitiva, l'elemento in cui opera l'umano risulta sempre al di qua e al di là della frontiera, non è da sottovalutarsi il dato della testimonianza con il suo *quantum* variabilissimo di efficacia e di distanza dal nucleo. E' una testimonianza personale, che non si può mettere in discussione pena il decadimento totale della credibilità di tutta la scrittura. Beninteso, questa scrittura richiede dal lettore una affidabilità speciale, una *confianza* e una *paciencia* che si potrebbero qualificare come *fede* in senso teologico; anche se questo è da considerarsi ovvio e antecedente alla lettura, come è già antecedente alla scrittura. Nel momento in cui accetto di leggere questo libro mi colloco già in un punto di vista specialissimo, perlomeno di attesa, in una prospettiva di ascolto o di verifica. Per questa ragione il testo è diretto a destinatarie ben precise, concepito per loro e a loro congeniale; ma ci sono degli aspetti ugualmente molto significativi che vale la pena tener presenti, e cioè: le reazioni autocritiche della scrittrice, la discussione con le lettrici, con altri interlocutori magari di opere precedenti o con opinioni altrui, la richiesta o prevenuta critica o obbiezione delle lettrici, la necessità dell'esperienza delle medesime, quello che sarà l'appello a Dio nella scrittura, il dialogo con le fonti della cultura e, infine, le reazioni emotive ed intellettuali di Teresa nel momento stesso in cui scrive, simultanee alla scrittura, come vedremo.

Ora, prima di tutto, vogliamo vedere l'apporto di Teresa alla propria scrittura dal punto di vista autobiografico e sperimentale, con attraversamento dei fatti e di tutto ciò che concorre a quella realtà speciale del « camino », quasi di « caballería andante » nel percorso della ricerca dell'anima. Diciamo che Teresa *prova* in carne propria tutto quanto costituisce il centro o la base della sua didattica mistica e della sua comunicazione. In questo la scrittura diviene la trascrizione di una serie di avvenimenti esistenziali e di frontiera, ripetiamo, ma anche attuati in uno spazio ugualmente accreditato come *reale*, ma dove operano le energie del divino. Si potrebbe dire per-

sino che le esperienze sono proprio l'*accadere* dell'umano e del divino, in una zona incognita eppure storica, ed esclusivamente riservata alla personalissima esperienza di chi la va rivelando. E' ovvio che il linguaggio sia sempre più analogico con distanza variabile e progressivamente tendente al distacco e all'impossibilità. A questo proposito vedremo il percorso itinerario delle « comparaciones », che sono il punto di massimo contatto e di massima ambiguità della scrittura nella sua esperienza di transito e di equilibrio-squilibrio. Così come il *tempo* della vicenda (la sua storicità, appunto), pur quantificato da Teresa entro certi limiti (spesso dà singolari tempi di durata dei fenomeni mistici o dell'assenza o del contrasto, oblio, ecc. del divino — come anche da parte dell'umano), e anch'esso sempre avente valore di analogia — ha una sua indubbia realtà che conta nell'ambito della singolare psicologia e persino fisiologia di un'esperienza drammatica come quella del mistico.

Qui, comunque, vogliamo passare in rassegna le testimonianze dirette di Teresa per coglierne la fenomenologia generale e particolare, la funzionalità e qualità variata. In I, 2, 2, 367 c'è l'invito a considerare lo stato dell'anima in peccato mortale, nel suo oscuramento nelle e per le tenebre del demonio, per diretta testimonianza:

> Yo sé de una persona a quien quiso nuestro Señor mostrar cómo quedava un alma cuando pecava mortalmente. (110)

Qui c'è il riferimento ad una notizia riportata in *Cuentas de conciencia* (111):

> LUGAR INCIERTO, QUIZÁ EN 1571, EL ALMA EN GRACIA Y EN PECADO
>
> [...] Mostróme también cómo está el alma que está en pecado, sin ningún poder, sino como una persona que estuviese del todo atada y liada y atapado los ojos, que, aunque quiere ver, no puede ni andar ni oír y en gran obscuridad.

---

(110) « Io conosco una persona alla quale nostro Signore volle mostrare in che stato rimanga un'anima quando cade in peccato mortale ».

(111) « LUOGO INCERTO, FORSE NEL 1571, L'ANIMA IN STATO DI GRAZIA E IN PECCATO — Mi mostrò anche come viene a trovarsi l'anima che si trova in stato di peccato, senza nessun potere, come una persona completamente imbavagliata e legata e con gli occhi coperti da una benda che, anche se cerca di vedere, non può né camminare né udire e in grande oscurità ». (Cf. n. 21, p. 464).

L'immagine fa riferimento, nelle spire dei legami e nella cecità delle tenebre, ad una rappresentazione simbolica che illustra il « cómo » di I, 2, 2, 367. La testimonianza autobiografica avviene in III persona e non si limita ad annunciare l'esistenza della testimone stessa; rinvia tacitamente a quella, senza il sussidio della figura, ché questa si trova racchiusa nelle *Cuentas de conciencia* e risale al 1571, ben sei anni prima, quindi, cioè nove anni dopo la *Vida,* addirittura: però tutto il rinvio lo facciamo noi, le lettrici non ne sanno nulla! La testimonianza è perciò ancora più drammatica perché allusa, in tutta la sua misteriosità; pur se, comunque, gli effetti figurativi-morali sono già contenuti nel paragrafo iniziale. Prima la rappresentazione e poi, a suffragio, la diretta prova personale che essa è frutto di una precisa esperienza voluta da Dio (« quiso»). La notizia, poi, è ampliata dalla esortazione e dall'auspicio che viene attribuito alla « persona » citata. Come se la figura della scrittrice si sdoppiasse: una che esercita la funzione attualizzante della scrittura e l'altra quella dimostrativa dell'*auctoritas.* In V, 2, 14, 398 l'intervento della persona dell'autrice acquista una ancora maggiore incidenza, perché collocata in un più vasto complesso di piani e di funzioni, per di più in tempi diversi:

> [...] muchas veces he considerado en esto y sabiendo yo el tormento que pasa cierta alma que conozco [...] y pensando [...] sin duda creo yo [...]. (112)

muchas veces he considerado en esto: in passato
y sabiendo... que pasa y ha pasado: nel presente di un presente e di un passato
que conozco... y pensando: nel presente - dopo e insieme;
sin duda creo yo: adesso, come conseguenza, ecc.

La testimonianza dell'esperienza passata e presente si articola, quindi, in una serie di riflessioni e di rifrazioni del pensiero speculare che accrescono lo spessore di credibilità della « alma que conozco » nel momento del confronto tra i diversi gradi di sofferenza dell'anima umana e di Cristo. Il collocarsi nel mezzo, in terza persona, ancora una volta serve a diffondere attorno un carattere di oggettività e di doppio valore: come dire che la testimonianza è stata verificata da me su una terza persona e, per mio mezzo, anche voi la potete avere a

(112) « Molte volte ho considerato questo e, sapendo il tormento che prova una certa anima che conosco [...] e pensando [...] senza alcun dubbio io penso ».

vostra disposizione. Anche in V, 3, 2, 398 compare la doppia figura con la doppia testimonianza:

> Yo he conocido persona que le acaecía así, que estando muy perdida gustava de que se aprovechasen otras con las mercedes que Dios le havía hecho, y mostrarles el camino de oración a las que no le entendían, y hizo harto provecho, harto. Después la tornó el Señor a dar luz. Verdad es que aun no tenía los efectos que quedan dichos. (113)

Anche qui il riferimento è con *Vida*, 7, 10, 46 (« Estando yo mala en aquellos primeros días, antes que supiese valerme a mí, me dava grandísimo deseo de aprovechar a los otros [...] »), cioè ad una situazione autobiografica sottintesa che accresce, come abbiamo detto, il valore di ognuna delle testimonianze — vista la stretta aderenza interna delle *due* protagoniste —. In VI, 9, 13, 431 è evidente l'accenno a esperienze dirette, ma la scrittura assume una certa forma di distanziamento:

> Aunque he escrito en otra parte esto, me holgué de ponerlo aquí, porque vi que una persona anduvo afligida, que la mandavan tomar este remedio. No sé quién le inventó tan para atormentar a quien no pudiere hacer menos de obedecer, si el confesor le da este consejo, pareciéndole va perdida si no lo hace; y el mío es que aunque os lo dé, le digáis esta razón con humildad y no le toméis. En estremo me cuadró mucho las buenas que me dio quien me lo dijo en este caso. (113 bis)

Qui compaiono diverse persone: la scrittrice, che ripete se stessa, « una persona », « el confesor », Teresa e il suo proprio confessore che forse sono le stesse persone, ecc. in una scrittura così spesso cifrata e piena di sottintesi come questa teresiana. In VI, 11, 1, 435 ancora il riferimento a « una persona »

---

(113) « Ho conosciuto una persona alla quale accadeva così, che pur essendo perduta, aveva piacere che altre approfittassero delle grazie che Dio le aveva fatto; mostrare la via dell'orazione a quelle che non la capivano: e ne ebbe grande vantaggio, molto grande. Dopo, il Signore tornò a darle la luce. In verità ancora non aveva gli effetti che abbiamo detto ».

(113 bis) « Sebbene abbia scritto altrove a questo proposito, mi è piaciuto di parlarne qui, perché vidi una persona assai tormentata alla quale ordinavano questo rimedio. Non so chi lo inventò per tormentare fino a quel punto chi non poteva fare a meno di obbedire, se il confessore dà questo consiglio, sembrandole di dannarsi se non lo mette in atto. Il mio è questo: se anche qualcuno ve lo dia, ditegli questo con umiltà e non lo seguite. Assai mi giovò il buon ragionamento di chi me lo disse in un caso come questo ».

(« conformándome con lo que ha pasado por la persona que he dicho aquí »), che è sempre rinvio della testimonianza diretta ma quasi per darle ancora maggiore spessore e credibilità (così in VII, 2, 1, 440 « esta de quien hablamos », ecc.). In VI, 1, 1, 404 un altro ricordo da collegare a *Vida*, 7, 11, 46:

> Yo sé de una persona que tuvo harto miedo no havía de haver quien la confesase, según andavan las cosas, que por ser muchas no hay para qué me detener. Y es lo peor que no pasan, sino que es toda la vida, y el avisarse unos a otros que se guarden de tratar personas semejantes. (114)

Anche qui si sovrappongono i tempi della notizia e della testimonianza addotta, i tempi del racconto e quello della relazione, con intreccio reciproco e sufficiente alone di allusività, di parziale reticenza apparente, perché in realtà il commento finale è drastico e ben in grado di rivelare che si tratta di una esperienza personale. D'altra parte, sappiamo bene le infinite controversie di Teresa nei confronti dei confessori! Molto più complesso il gioco di interna dialettica che movimenta la testimonianza in VI, 1, 7, 405:

> Yo conozco una persona que desde que comenzó el Señor a hacerla esta merced que queda dicha — que ha cuarenta años — no puede decir con verdad que ha estado día sin tener dolores y otras maneras de padecer; de falta de salud corporal digo, sin otros grandes trabajos. Verdad que había sido muy ruin, y para el infierno que merecía, todo se le hace poco (115)

La precisione del tempo storico, la minuta descrizione, la giustificazione sul negativo di se stessa (« ruin ») e del proprio comportamento con rapido passaggio temporale sul presente sono un'ulteriore conferma del carattere ambivalente di queste testimonianze: da un lato coperte da un anonimato che si di-

---

(114) « Io so di una persona che ebbe grande paura di non trovare un confessore, per come andavano le cose: e siccome queste sono complesse non mi posso trattenere. E il peggio è che non passano, ma durano per tutta la vita; e la necessità di avvisarsi reciprocamente gli uni gli altri che si guardino bene di trattare con simili persone ».

(115) « Conosco una persona che da quando cominciò il Signore a farle questa grazia di cui ho parlato — cioè da quarant'anni — non può dire in verità di aver passato un giorno senza avere dolori e altre maniere di soffrire; di mancanza della salute corporale, dico, senza altri gravi travagli. In verità è stata molto malvagia e, rispetto all'inferno che meritava, tutto le sembrava poco ».

stanzia in un proprio tempo; e dall'altro, questo stesso anonimato che si rivela apparente, perché piuttosto trascrizione commentata di un pensiero attuale (si veda specialmente la clausola). In VI, 2, 8, 409, la testimonianza avviene nell'interno di una discussione:

> Pues ser melencolía, no lleva camino nenguno; porque la melencolía no hace y fabrica sus antojos sino en la imaginación; estotro procede de lo interior del alma. Ya puede ser que yo me engañe, mas hasta oír otras razones a quien lo entienda, siempre estaré en esta opinión, y ansí sé de una persona harto llena de temor de estos engaños, que de esta oración jamás le pudo tener. (116)

Qui Teresa enuncia l'esatta individuazione di una precisa situazione che si preoccupa di giustificare e documentare. La proclamazione della dottrina e della riflessione prosegue con una considerazione autocritica subito rinviata alle prove di qualche altra *auctoritas* contraria alla sua ribadita convinzione. Si inserisce allora la testimonianza diretta dell'esperienza personale occultata nella ormai consueta formula impersonale (« una persona »); e questa viene ad avere la funzione di conclusiva determinazione e come di prova aggiuntiva (« y ansí ») portata come supplemento alla suddetta convinzione; e la prova ha una sua drasticità esclusiva (« jamás ») che deve rimuovere ogni dubbio rimasto. Ancora, in queste *Moradas sextas* — così dense di queste testimonianze dirette — indirette e, come abbiamo già detto, fondate sullo sdoppiamento della figura della scrittrice (15 su 19), perché forse più urgente e continua è stata l'esperienza e anche perché più stimolante e rassicurante è la necessità delle prove accumulate: in VI, 4, 17, 416 un richiamo alla *Vida*, o meglio ad una situazione reale e già consegnata all'autobiografia:

> En alguna manera me parece esta pena y corrimiento falta de humildad; mas ello no es más en su mano; porque si esta persona desea ser vituperada, ¿qué se le da?; como entendió una que estava en esta aflición, de parte de nuestro Señor: No tengas pena, que u ellos han de alabarme a Mí u murmurar de

(116) « Che sia malinconia non dà nessuna strada per andare avanti; perché la malinconia non crea e produce i suoi fantasmi se non nell'immaginazione; quest'altro procede dall'interno dell'anima. Forse posso ingannarmi, ma fino a quando non udrò ragioni che me lo facciano capire, rimarrò con questa opinione. Così so di una persona molto piena di timori riguardo a questi inganni; eppure, riguardo a questa orazione non ebbe nessun timore mai ».

ti; y en cualquiera cosa de éstas ganas tú. Supe después que esta persona se havía mucho animado con estas palabras y consolado; y porque, si alguna se viere en esta aflición, os las pongo aquí. (117)

Anche qui è interessante osservare da vicino come entra nella scrittura la prova di una esperienza autobiografica riferita come altrui, quasi a costituirsi come doppio livello di esperienza — come di chi dica: « ho esperienza di un'esperienza ». Teresa interviene con una propria opinione-convinzione appoggiata da una domanda che la rinforza nel carattere di estrema privatezza e individualità della situazione evidenziata. A rincalzo l'episodio *reale* della visione e della parola rassicurante di Cristo, con una curiosa scissione quanto ai tempi (« supe después ») del racconto come se davvero si trattasse di un'altra persona... Viene poi la giustificazione del racconto a prevenuta esperienza che possano fare le lettrici e l'interpretazione a distanza:

Parece que quiere nuestro Señor que todos entiendan que aquel alma es ya suya, que no ha de tocar nadie en ella; en el cuerpo, en la honra, en la hacienda, enhorabuena, que de todo se sacará honra para Su Majestad; mas en el alma, eso no; que si ella, con muy culpable atrevimiento, no se aparta de su Esposo, Él la amparará de todo el mundo y aun de todo el infierno. (118)

I fini, i modi e le *intenzioni* probabili di Cristo stesso sono quasi parafrasate con la delicatezza di quel « parece », distanziante, appunto, ma insieme intimo e confidenziale nella percezione e spiegazione del dialogo con « nuestro Señor ». Si intrecciano opinioni, convincimenti, racconto, esegesi, ecc. un com-

(117) « Mi sembra in certo modo che questa pena e travaglio siano mancanza di umiltà; ma quello non dipende da lei; se questa persona desidera di essere biasimata, che cosa gliene importa? come ben sentì dire una che si trovava in questo tormento, da parte di nostro Signore: « Non avere pena: o essi mi loderanno o faranno mormorazioni sul tuo conto. Comunque tu solo avrai un vantaggio ». Seppi in seguito che questa persona si era molto rianimata a queste parole e che ne aveva avuto grande conforto. Lo dico qui, in modo che chi venisse a trovarsi in simili ambasce ne abbia notizia ». (Cf. *Vida*, 31, 13, 139-40).

(118) « Sembra che nostro Signore voglia che tutti capiscano che quell'anima già gli appartiene, e che nessuno vi deve avere parte: nel corpo, nell'onore, nei beni. Animo! perché da tutto questo deriverà un guadagno per Sua Maestà. Ma nell'anima, no. Perché se essa, con colpevole audacia, non si distoglie dallo Sposo, Egli la proteggerà davanti a tutti e da tutti e persino da tutto l'inferno », *Ibidem*.

plesso di enunciati di cui fa parte la testimonianza ampiamente motivata e con dovuto distacco, per aumentarne la valenza e la portata dimostrativa. La stessa situazione in VI, 5, 6, 418, con un maggiore tasso di occultamento, di cui cerchiamo di rintracciare movimenti e qualità:

> Quizá le responderá lo que a una persona que estava muy afligida delante de un crucifijo, en este punto, considerando que nunca havía tenido qué dar a Dios ni qué dejar por Él. Díjole el mesmo Crucifijado, consolándola, que Él le dava todos los dolores y trabajos que havía pasado en su Pasión, que los tuviese por propios para ofrecer a su Padre. Quedó aquel alma tan consolada y tan rica — según de ella he entendido —, que no se le puede olvidar, antes cada vez que se ve tan miserable, acordándosele, queda animada y consolada. Algunas cosas de éstas podría decir aquí, que como he tratado tantas personas santas y de oración, sé muchas; porque no penséis que soy yo, me voy a la mano. (119)

Già il « quizá » iniziale rende meno identificabile la situazione con l'avvenimento accaduto alla « persona [...] muy aflijida », spostandola nell'ambito di un'esperienza possibile anche per altri (e non solo per se stessa); nello stesso tempo il racconto in discorso indiretto conferma che per *quella* persona le cose andarono proprio così. Teresa prende le distanze da *quell'anima* e, addirittura, inserisce quella esperienza in un contesto di altre analoghe toccate ad altre « personas santas y de oración », con una giustificazione alla propria limitazione in modo da escludersi. Con una possibile contraddizione tra la minuziosa relazione della visione e il desiderio di non essere riconosciuta; se non che la deliberata autocensura (« me voy a la mano »), propria espressione di legittima preoccupazione, può anche essere una non richiesta spiegazione. Ma di qui viene il motivo netto dell'abituale prudenza, una certa rapidità di tratti, un certo carattere di indeterminatezza, quasi solo una allusione, un tentativo di minimizzazione e di distanziamento,

(119) « Forse le risponderà quello che rispose ad una persona molto afflitta che si trovava davanti ad un crocifisso, considerando che mai nulla aveva avuto da dare a Dio né da lasciare per Lui. Lo stesso crocifisso le disse, consolandola, che Egli le dava tutti i dolori e i travagli che aveva provato nella sua Passione, e che doveva considerarli come propri per offrirli a suo Padre. Quell'anima rimase così consolata e così ricca — per quello che lei stessa mi ha detto — che non può dimenticarsene; anzi, ogni volta che si vede così miserabile, ricordandosene, rimane rianimata e consolata. Qualcuna di queste cose potrei dirla qui, poiché, siccome ho trattato tante persone sante e di orazione, ne so molte; e poiché non voglio che pensiate che sono io stessa, mi trattengo ».

certamente per una ragione di « humildad » e di pudore nella rivelazione degli incontri con il divino. Eppure la prova della intima conoscenza con « quella persona » è il sapere tanti particolari, di minime reazioni e reconditi sentimenti; sebbene Teresa tenti di confrontare il comportamento altrui con il proprio, come in VI, 7, 3-4, 423:

> Yo sé de una persona que, dejado de querer morirse por ver a Dios, lo deseava por no sentir tan ordinariamente pena de cuán desagradecida havía sido a quien tanto devió siempre y havía de dever; y ansí no le parecía podía llegar maldades de ninguno a las suyas; porque entendía que no le havría a quien tanto huviese sufrido Dios y tantas mercedes huviese hecho.
>
> En lo que toca a miedo del infierno, ninguno tienen; de si han de perder a Dios, a veces aprieta mucho, mas es pocas veces. Todo su temor es no las deje Dios de su mano para ofenderle, y se vean en estado tan miserable como se vieron en algún tiempo, que de pena ni gloria suya propia no tienen cuidado; y si desean no estar mucho en purgatorio, es más por no estar ausentes de Dios lo que allí estuvieron que por las penas que han de pasar. (120)

Teresa, come vediamo, si addentra in un complesso quadro psicologico-sentimentale, con analisi dalla prospettiva più diretta, che consiste nello storicizzare una serie di stati d'animo còlti nelle più minute manifestazioni e dinamiche: dal « querer » al « deseo », dalla angosciata coscienza del « deber » alla « pena » per le ragioni mancate di quello stesso « deber », dalla drammatica autodenuncia delle « maldades » alla commisurazione implicita delle « mercedes » con il «sufrir» di Dio, che è la di Lui infinita pazienza nei confronti delle anime. La gradazione della interna « pena » si complica nel « miedo », con la acuta valutazione rispetto alla circostanza dell'« infierno » e la poca paura che l'uomo ne ha, così come dello smarrimento di Dio...

---

(120) « So di una persona che, avendo smesso di voler morire per vedere Dio, lo desiderava per non provare ogni istante la pena per quanto era stata ingrata con chi invece avrebbe dovuto mostrarsi riconoscente e per continuare ad esserlo. E così non le sembrava che le malefatte altrui fossero così gravi come le sue; perché capiva che ci fosse qualcun'altra che Dio avesse così tanto sopportato e a cui avesse fatto tante grazie. Per quanto riguarda la paura dell'inferno, non ne hanno nessuna; quanto a quella di perdere Dio, a volte opprime molto, ma avviene raramente. Tutto il loro timore è che il Signore ritiri la sua mano, permettendo che l'offendano ed abbiano a ricadere nello stato miserabile in cui ebbero a trovarsi in qualche momento: non si curano né della pena né della gloria; e se desiderano di non stare molto tempo in purgatorio, è piuttosto per non essere lontane da Dio per quanto tempo sono dovute rimanere lì, che per le pene che devono sopportare ».

Il « miedo » diventa poi « temor » dell'abbandono di Dio, con rischio dell'offesa, e, soprattutto, più sfumato ma anche più cocente, perché più probabile, il sentimento della « ausencia », della desolazione e miseria di non vedere Dio nel *tempo* del purgatorio...

Sembra di poter affermare, qui, che Teresa voglia delineare con estrema finezza e *realismo* le autentiche ragioni della « pena » dell'anima: senso di colpe, di ritardi nel pentimento, di ingratitudine di fronte alla infinita capacità di sopportazione di Dio, di non comprensione delle « mercedes », quindi mancata risposta a Dio ... E tutto questo ben più grave, forse perché meno quantificabile?, della paura di mali definitivi, di situazioni irreparabili, come la dannazione, ecc. Ben più sottile, infatti, appare quell'angoscia del ritardo della visione di Dio in paradiso; con la segreta ansia che, secondo, Teresa turba la già inquieta permanenza nel purgatorio. Né pena o beatitudine, né condanna finale o desiderio di salvezza (« chi vuole salvare la propria anima la perderà », *Mc* 8, 35) ma sì la lieta euforia di vedere Dio, se si sa che tale visione sarà certa dopo la penitenza purgatoriale... Il discorso così intimo e qui veramente fatto monologo interiore continua nel paragrafo successivo; lo citiamo, sebbene abbastanza lungo, perché ci preme di stabilire quanto sia in realtà esigua la distanza di copertura tra Teresa e « aquella persona »:

> Yo no ternía por seguro — por favorecida que un alma esté de Dios — que se olvidase de que en algún tiempo se vio en miserable estado; porque aunque es cosa penosa, aprovecha para muchas. Quizá como yo he sido tan ruin, me parece esto, y ésta es la causa de traerlo siempre a la memoria. Las que han sido buenas no ternán que sentir, aunque siempre hay quiebras mientra vivimos en este cuerpo mortal. Para esta pena ningún alivio es pensar que tiene nuestro Señor ya perdonados los pecados y olvidados, antes añade a la pena ver tanta bondad y que se hacen mercedes a quien no merecía sino infierno [...]. (121)

(121) « Non pensavo con sicurezza — per quanto Dio favorisca un'anima — che uno potesse dimenticarsi di essersi trovato per qualche tempo in uno stato così miserabile. Poiché, anche se è una cosa penosa, è utile a tutte. Forse perché io sono stata così malvagia, mi sembra così; e questa è la ragione per la quale non me ne posso dimenticare mai. Quelle che sono state buone non dovranno soffrire, sebbene sempre ci siano ragioni di manchevolezza finché viviamo in questo corpo mortale. Per questa pena nessun conforto viene dal pensare che nostro Signore ha già perdonato e dimenticato i peccati; anzi, è pena maggiore il vedere tanta bontà e che si fanno le grazie a chi non meritava che l'inferno ».

Il « miserable estado », la « cosa penosa », la « pena », il « pecado », ecc. travagliano intimamente Teresa nell'impossibilità dell'oblio e nella perennità della memoria; così come è di « ningún alivio » la certezza a priori del perdono e della misericordia. In questa non-coincidenza si colloca la conoscenza profonda delle anime — e della sua in particolare! — che Teresa scava con insistenza, in una sorta di *afán* di diuturna necessità di liberazione e di riscatto. Sta in questo il senso della « aflición » che solo la parola di Dio può sanare e che le visioni rianimano nel momento in cui Cristo stesso si fa carico, una volta di più, di questa e di tutte le sofferenze dell'anima sensibile e penitenziale. E in questo universo drammatico la persona stessa di Teresa, la sua diretta presenza porta tutti i segni della propria partecipazione cordiale: « Yo sé », « Yo no ternía », « Yo pienso »... mai come in questi brani delle *Moradas sextas* Teresa fa a meno della sua scrittura abitualmente obliqua, quasi provvisoria, per riaffermare la sua immediata e irrimediabile compromissione. Per questa ragione riteniamo — anche con la conferma delle testimonianze autobiografiche nella *Vida* — che la formula distanziatrice « aquella persona » finisca per dare ancora più risalto alle prove che Teresa adduce nei delicati momenti spirituali che sta attraversando. In VI, 9, 21, 432 Teresa sembra allargare episodi ed esperienze ad altre persone:

> Yo sé de una persona a quien el Señor havía hecho algunas de estas mercedes, y aun de dos — la una era hombre —, que estavan tan deseosas de servir a Su Majestad a su costa sin estos grandes regalos, y tan ansiosas por padecer, que se quejavan a nuestro Señor porque se los dava, y si pudieran no recibirlos, lo escusaran. (122)

Non è necessario, naturalmente, che sempre Teresa riferisca esperienze proprie in modo impersonale; è probabile che essa alluda a fatti di sua conoscenza provati da persone amiche, ecc. ma troppo spesso gli accenni anche sommari — oltretutto corrispondenti ad episodi già narrati nella *Vida* — si rivelano finissime analisi di stati d'animo che solo chi ne è il diretto protagonista può conoscere:

> Yo sé de una persona que no havía llegado a su noticia

(122) « So di una persona alla quale il Signore aveva fatto alcune di queste grazie; anzi sapevo di due — una era un uomo —, che avevano così grande desiderio di servire Sua Maestà a loro spese senza questi grandi conforti; e erano così ansiose di soffrire che si lamentavano con nostro Signore perché li dava loro; se avessero potuto non riceverli lo avrebbero evitato ».

> que estava Dios en todas las cosas por presencia y potencia y esencia, y de una merced que le hizo Dios de esta suerte, lo vino a creer de manera que aunque un medio letrado de los que tengo dichos, a quien preguntó cómo estava Dios en nosotros (él lo sabía tan poco como ella antes que Dios se lo diese a entender), le dijo que no estava más de por gracia, ella tenía ya tan fija la verdad que no le creyó, y preguntólo a otros, que le dijeron la verdad, con que se consoló mucho (V, 1, 10, 394). (123)

A parte il possibile raffronto con *Vida*, 18, 15, 85 che riferisce con la massima esattezza il vero episodio qui alluso, oltretutto sappiamo bene le difficoltà di Teresa con i « confesores » e specialmente nel caso dei « medio letrados espantadizos ». E poi la dinamica dei fatti è tipica delle confusioni, incertezze, ingenuità e ignoranza dei poveri « confesores », presi a loro volta nelle difficilissime esperienze di Teresa così difficili da interpretare... In VI, 8, 2-4, 427 Teresa fa un dilatato resoconto di una delle tante sue esperienze che termina con questa dichiarazione di lealtà documentaria e di fede testimoniale:

> Éramos tan una cosa ella y yo, que no pasava cosa por su alma que yo estuviese ignorante de ella, y ansí puedo ser buen testigo, y me podéis creer ser verdad todo lo que en esto dijere. Es merced del Señor, que trai grandísima confusión y humildad. (124)

Anche in questo caso la esperienza riferita è estremamente diffusa in particolari delicatissimi che solo il protagonista può veramente sapere. Teresa si rende ben conto che per accreditarli deve almeno far supporre una intimità con altra persona; per non dire che, senza volerlo, la scrittrice stessa accredita una osservazione costante nei confronti di una « persona » di

(123) « Io so di una persona che non era venuta a conoscenza del fatto che Dio è in tutte le cose per potenza, presenza ed essenza; e per una grazia che Dio le fece venne a crederlo in modo tale che, quando uno di questi semidotti di cui ho parlato, al quale aveva chiesto come Dio fosse in noi (lui lo sapeva ben poco come lei prima che Dio glielo facesse capire), le disse che non ci stava se non per la grazia, ella era così salda nella verità che non gli credette. Lo chiese ad altri che le dissero la verità; e questo la consolò molto ».

(124) « Eravamo, quella persona ed io, veramente una cosa sola, al punto che nessuna cosa poteva accadere nella sua anima che io non venissi a saperlo; e così io posso essere un buon testimone: mi potete credere, tutto quello che dico su questo argomento è assolutamente vero. E' una grazia del Signore, che ci mette in grande confusione ed umiltà ».

cui, probabilmente, le stesse « hijas » o « hermanas » non erano affatto al corrente... In VI, 9, 4, 430 Teresa ritorna su questo aspetto di guida e di confidente e di trascrittrice a fine didattico di una intima esperienza spirituale di straordinaria profondità ed eccezionalità:

> [...] no sabré decir de ello [le visioni della « vista esterior »] ninguna cosa, porque esta persona que he dicho, de quien tan particularmente yo puedo hablar, no havía pasado por ello, y de lo que no hay espiriencia mal se puede dar razón cierta. (125)

E' ben nota, e noi lo vedremo presto, la importancia esclusiva che Teresa attribuisce alla « espiriencia » — e questo giustifica la reticenza — ma qui Teresa prende troppo le distanze dalla sua ispiratrice perché si possa continuare a dubitare (oppure il dubbio è puramente per scopo dimostrativo). La scrittrice si rende ben conto di come uno possa anche chiedersi ragione di questa sua conoscenza e adesione quotidiana di fatti strettamente personali di una persona, che entrano inoltre con un forte risentimento di dimostratività nel libro più difficile delle *Moradas*, che è appunto il VI. Eppure, altre volte Teresa non si perita di riferire proprie esperienze. In I, 2, 12, 370 la testimonianza è offerta con molta semplicità, forse perché la conoscenza diretta avviene in un momento iniziale del « camino », quando la « humildad » ha una sua lezione necessaria che non richiede reticenze, ma anzi la proclamazione aperta delle difficoltà incontrate:

> Destas moradas primeras podré yo dar muy buenas señas de espiriencias [...]. (126)

E' anzi diretta prova dei rischi, specialmente se superati con gioia e insieme quasi con intimo timore residuo di dover ricominciare... In III, 2, 7, 380 si avverte questo senso di rabbrividita inquietudine e di speranza per il pericolo corso e per ora superato:

> Porque todo esto hay [« ventas y nieves y aguas y malos caminos »] y peligros de serpientes. ¡Oh, qué buenas señas po-

(125) « non saprò dire a proposito di quello veramente nulla di concreto, perché questa persona, di cui ho parlato, non aveva avuto esperienze in proposito; e di ciò di cui non si ha esperienza non si possono dare ragioni certe ».

(126) « A proposito delle prime dimore io potrò dare ottime indicazioni per la mia esperienza ».

> dré yo dar de esto!, y plega a Dios que haya pasado de aquí, que hartas veces me parece que no. (127)

Tutto il senso delle sofferenze fisiche, di infiniti travagli e di incredibili disagi materiali appare qui nella propria voce di Teresa: ma qui è necessario rianimare le « hijas » all'inizio del « camino », dare certezze totalmente umane, esclusivamente umane, in quanto sulla persona stessa si trovano le tracce delle difficoltà superate. Ma il conforto di chi conosce ha efficacia, appunto, se tale conoscenza è autentica, non certo raccontata. Sarà più avanti, nei rapporti più delicati e incredibili con il divino, che Teresa avrà il pudore di opporre una cortina di reticenza, di distacco: ma sempre testimoniato sulla propria fede, sulla garanzia da lei stessa attribuita alle esperienze di quella « persona » così vicina e così legata a lei...

Ci sono altre situazioni in cui Teresa si è venuta a trovare e che racconta con l'entusiasmo quasi incredulo di chi è sfuggito a qualche grossa minaccia, ma suo malgrado, nonostante la propria pochezza e, soprattutto, con l'aiuto di altri: in III, 2, 11, 380-81 ancora una testimonianza in prima persona, diremmo di carattere *metodologico*, come di chi sente la necessità di trasmettere il racconto e la prova delle proprie incertezze e difficoltà superate in qualche modo:

> Lo que os puedo decir con verdad es que cuando yo no tenía ni aún sabía por espiriencia ni pensava saberlo en mi vida (y con razón, que harto contento fuera para mí saber u por conjeturas entender que agradava a Dios en algo) cuando leía en los libros de estas mercedes y consuelos que hace el Señor a las almas que le sirven, me le dava grandísimo y era motivo para que mi alma diese grandes alabanzas a Dios.
>
> Pues si la mía con ser tan ruin hacía esto, las que son buenas y humildes le alabarán mucho más [...]. (128)

---

(127) « Perché c'è tutto questo e anche pericolo di serpenti. Oh, che buone indicazioni posso dare a questo proposito! e piaccia a Dio che io sia passata per quel cammino, perché a volte non mi sembra neppure vero ».

(128) « Ciò che vi posso dire in verità è che quando io non avevo né conoscevo esperienze né pensavo di conoscere queste cose (e giustamente, perché sarebbe stata per me una grande gioia sapere o per congetture intendere che ero gradita a Dio per qualche cosa) quando leggevo nei libri di queste grazie e conforti che dà il Signore alle anime che lo servono, ne avevo grande consolazione ed era questa la ragione per la quale la mia anima lodava grandemente Dio. Se la mia anima pur essendo malvagia faceva questo, quelle che sono buone e umili lo loderanno moltissimo ».

Il testo è molto diffuso e si vorrebbe poterlo citare tutto, data la complessità della testimonianza, che analizziamo su vari piani e nella sua dinamica interna. Il paragrafo inizia con una obbiezione prevenuta delle « hermanas » sulla opportunità di parlare delle « mercedes interiores » e sulla loro verità. Teresa, come abbiamo già visto altrove, protesta la necessità della propria obbedienza, la volontà di non discutere con i superiori, ecc. In altre parole, essa rinvia ai diretti competenti per ciò che non la concerne, promuovendo, di conseguenza, un'altra necessità, quella, cioè, di offrire la propria esperienza in ordine proprio a quei problemi che essa tratta per volontà altrui, ma di cui conosce la trascendenza e la validità nella vita spirituale. Si tratta di un ambito squisitamente personale; e siamo sempre nelle prime faticose situazioni di chi è all'inizio del viaggio spirituale. Di qui la necessità di una testimonianza diretta, autenticamente vissuta, con la piena conoscenza di tutte le difficoltà e delle ansie nei primi approcci con il divino, senza la minima possibilità di fare appello a qualche esperienza precedente che possa orientare e offrire un minimo di conforto. E qui Teresa ripercorre le tappe della sua ignoranza spirituale, il distacco da qualunque tipo di rapporto plausibile con Dio, che potesse in qualche modo consentire almeno al pensiero (« por conjeturas ») qualche pur remota ipotesi di sintonia. In questo ambito di acerbità, persino ingenuo nella sua semplicità, ma, ovviamente, ben più complesso di quanto non appaia! Teresa rivela candidamente il suo isolamento, l'impaccio, la incapacità di muoversi. Per lei le « mercedes » erano qualcosa da leggere nei libri, il servizio a Dio era qualche cosa di astratto, ecc. eppure l'intuizione e anche solo, la conoscenza indiretta erano già sufficienti a dare un minimo di beneficio a favore dell'anima, quasi un incoraggiamento a proseguire verso quella percezione di grazie e di conforti spirituali. E già subito, da lontano, scattava la « alabanza » a Dio. E' evidente lo sforzo di Teresa nell'impegno didattico e nella *confidenza* aperta con le sue lettrici per farle riflettere sugli obblighi e sulle consolazioni più profonde nell'adempimento dei propri doveri religiosi. Il dato, poi, essenziale è, come sempre, la confessione del proprio negativo (« con ser tan ruin ») come condizione di base, sulla quale la pur minima risposta all'appello divino riesce già subito ad impiantare delle solide premesse atte a stimolare un coraggioso e sempre più intenso rapporto, in vista dell'« agradar » a Dio.

Come queste ci sono varie altre situazioni, in cui Teresa viene a confermare o a dimostrare la propria negatività o colpa

o inerzia, ecc. come non in grado di costituire un serio ostacolo agli interventi futuri di Dio; anzi, forse proprio la mancata, tardiva o pigra risposta iniziale ha finito per proporsi come più matura e impegnata assunzione di impegni, suscettibile di produrre un ancora maggiore carico di grazie divine. In VI, 10, 8, 434 Teresa giustifica ampiamente questo stato di negatività, con il conforto della « humildad » che ne è coscienza certa, come promessa di aiuto e di verità spirituale:

> Una vez estava yo considerando por qué razón era nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad, y púsoseme delante — a mi parecer sin considerarlo, sino de presto — esto: que es porque Dios es suma Verdad; que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira. A quien más lo entiende, agrada más a la suma Verdad, porque anda en ella. Plega a Dios, hermanas, nos haga merced de no salir jamás de este propio conocimiento, amén. (129)

Il passo è molto interessante e, sul tema della « humildad » — senza dubbio il tema centrale di tutta l'esperienza teresiana — imposta tutto un discorso di orientamento generale. Anche per noi, nel momento in cui tentiamo di capire e di distinguere i momenti diversi in cui Teresa occulta o depista, per così dire, la propria diretta esperienza oppure quando offre il proprio negativo all'attenzione delle « hermanas ». La risposta al quesito sta tutta qui; appunto, quando il negativo è prova estrema di « virtud » e pegno della « amistad » con Dio, sul discrimine esatto tra « verdad » e « mentira ». « Humildad » è « entender » le radici profonde tra Dio e la verità; e questo intendere significa cogliere per converso la trama profonda di se stessi, l'infinito abissale che separa l'uomo dal divino, la bontà considerata solo dalla parte di Dio. Il collocarsi, poi, in questa prospettiva di verticalità unifica l'uomo in se stesso e, soprattutto, gli consente l'aggancio definitivo con la misericordia divina con la quale l'anima « anda »: ecco ricuperata la figura del « camino », allora, come definitiva scelta di virtù e di verità sul fon-

(129) « Una volta io stavo considerando per quale ragione nostro Signore fosse tanto amico di questa virtù dell'umiltà e mi trovai davanti questo motivo — a mio parere senza pensarci troppo, anzi all'improvviso: è perché Dio è somma Verità; ed è molto grande non contare nessuna cosa buona di noi, anzi la nostra miseria e il nostro essere nulla; e chi non capisce questo rimane nella menzogna. Chi lo capisce bene è più gradito alla somma Verità, perché rimane in essa. Piaccia a Dio, sorelle, di farci la grazia di non uscire mai da questa nostra propria conoscenza, così sia ».

damento di Dio come criterio « sommo ». L'esperienza narrata è, a questo punto, la proposta di un campo di riflessioni ma anche, e in modo speciale, l'offerta di una tonalità spirituale che è fondamentale per confermarsi nella scelta ultima del « camino » come strumento primario di salvezza e guida alla certezza del divino.

A volte, l'esperienza rivelata è puramente fisiologica, quasi esterna, rispetto alle ben più significative meditazioni sui punti determinanti della vita spirituale:

> Yo he visto derramar lágrimas de un gran contento [all'improvviso «acierto» in qualche controversia spirituale o per qualche buona notizia], y aun me ha acaecido alguna vez (IV, 1, 4, 382). (130)

Si tratta, in questo caso, di descrizioni di avvenimenti naturali che non compromettono affatto l'« humildad » della testimone con la rivelazione, invece, di vicende privilegiate: « Lo que tengo de espiriencia de este estado, digo de estos regalos y contentos en la meditación, es que, si comenzaba a llorar por la Pasión, no sabía acabar hasta que se me quebraba la cabeza; si por mis pecados, lo mesmo. Harta merced me hacía nuestro Señor [...] » (IV, 1, 6, 383) (131). Quest'ultima, per esempio, vale a insegnare la qualità di una « merced » e serve perché Teresa si è proposta di « dar a entender » la « diferencia » dei « regalos » e « contentos ». Ma l'analisi va in modo particolare alle « lágrimas », ai « deseos », alla « dispusición del natural », agli « efectos del amor », tutto un quadro minutissimo di una psicofisiologia devozionale e dell'intelletto. Siamo sempre nell'ambito proprio della didattica della vita mistica; e Teresa non si sottrae di certo, perché proprio questo è uno dei fini, se non il primo, della sua opera. Lo stesso, quando si tratta di raccontare, per mezzo della esperienza, le modalità di un metodo d'azione, un atteggiamento o un comportamento; tanto più se storicizzato come fase di un proprio faticoso progresso. Abbiamo visto già come Teresa insista nel far *sentire* alle lettrici la sua solidarietà interna, la partecipazione cordiale

(130) « Io ho visto spargere lacrime di grande gioia e qualche volta è accaduto anche a me ».

(131) « L'esperienza che ho di questi stati, dico di questi conforti e gioie nella meditazione, è che se cominciavo a piangere per la Passione, non potevo smettere fino a quando non mi si spezzava la testa; se per i miei peccati, la stessa cosa. Una grande grazia mi faceva nostro Signore ».

alle difficoltà, la conoscenza dei rischi, ecc. Si veda, ad es. IV, 1, 8, 383: Teresa si diffonde a discutere e insieme a narrare le peripezie del suo pensiero, e del pensiero in generale, perché la sua esperienza si pone come analisi e osservazione di un fenomeno più ampio — anche con il conforto dell'intervento rassicurante di San Juan de la Cruz — la cui descrizione dettagliata anche quanto alle reazioni, dubbî ed emozioni, può servire alle consorelle per verifica e controllo delle proprie analoghe situazioni:

> Yo he andado en esto de esta baraúnda del pensamiento bien apretada algunas veces, y havrá poco más de cuatro años que vine a entender por espiriencia que el pensamiento u imaginación, porque mejor se entienda, no es el entendimiento, y preguntélo a un letrado, y díjome que era ansí, que no fue para mí poco contento. Porque como el entendimiento es una de las potencias del alma, hacíaseme recia cosa estar tan tortolito a veces, y lo ordinario vuela el pensamiento de presto, que sólo Dios puede atarle cuando nos ata ansí, de manera que parece estamos en alguna manera desatados de este cuerpo. Yo vía — a mi parecer — las potencias empleadas en Dios y estar recogidas con Él, y por otra parte el pensamiento alborotado traíame tonta. (132)

La meditazione si alterna e si fonde con il disagio intimo, tra indagine e sensazioni, di fronte ad una inquietante serie di contraddizioni, convinzioni e, appunto, stati d'animo in contrasto per una scissione interiore di estrema gravità. L'esperienza è esaminata con profonda partecipazione, anche il dato storico è in grado di apportare elementi di rappacificazione e di chiarezza, e l'essere esibita in prima persona può essere utile a consentire alle lettrici la tranquillizzante certezza che il problema è esistente, è comune e ben noto, ma si risolve in se stesse e nel riferimento esatto al parametro divino. A questo punto dobbiamo rilevare come la scrittura vada mutuando dalla

---

(132) « In questa baraonda del pensiero io stavo a volte in grave stato di tormento; e saranno poco più di quattro anni che sono venuta a intendere per esperienza che il pensiero o l'immaginazione, perché si capisca meglio, non è l'intelletto. Allora lo chiesi ad un dotto, il quale mi disse che era così: e questo mi diede non poca gioia. Poiché, siccome l'intelletto è una delle potenze dell'anima, mi sembrava molto arduo comprendere come a volte stesse così dimesso; di solito il pensiero vola prestamente, che soltanto Dio può vincolarlo quando ci lega in modo tale che sembra che in qualche modo siamo distaccati da questo corpo. Io vedevo — a mio parere — le potenze vincolate in Dio e in lui stare raccolte e, dall'altra parte, il pensiero sconvolto mi faceva rimanere a bocca aperta ».

esperienza una delle principali ragioni di necessità, ma anche le oggettive articolazioni, fino al punto di costituirsi come derivazione autorizzata da quella, che ne è la fonte e il limite. Tanto è vero che l'assenza del conforto della esperienza non concede il transito alla scrittura:

> Desto no sé decir nada, porque no he pasado por ello, mas deve quedar consuelo [...] (IV, 2, 1, 385). (133)

E' qui, come abbiamo accennato, che si rivela la funzione di tessuto connettivo che viene ad assumere la testimonianza personale nei confronti dell'opera come supplemento dimostrativo che occupa gli spazi lasciati vuoti dalla difficoltà della parola nel suo compito di esposizione e giustificazione della materia. In quel momento in cui l'enunciazione non è sufficiente sembra quasi che la trattazione si fermi per lasciare il posto, non tanto all'esempio, come illustrazione, ecc. quanto al racconto dettagliato più spesso, oppure per sommi capi, di una situazione conosciuta personalmente, sia di carattere psicologico che speculativo, ecc. E ciò contribuisce a dare alla scrittura quel carattere sperimentale e immediato, come di scrittura che è tutta consegnata all'istante, che si fa nell'istante in cui passa alla *mise en page*. Il riferire le testimonianze ha un preciso significato: a nostro avviso si tratta, pur in casi diversi, di produrre prove, considerazioni, argomentazioni, ma anche, e soprattutto, di allargare i termini della meditazione delle lettrici con dati *veri* e certamente validissimi, prima di tutto perché realmente conosciuti e applicati, dalla scrittrice-testimone, poi, perché la dottrina ma anche il semplice commento, vengano ad avere un amplissimo apparato di supporti che li confermino come verità di prassi. A volte si hanno delle semplici sottolineature, ma sempre appoggiate in vario modo da un avallo personale o di persona di sicura fiducia:

> Oí una vez a un hombre espiritual, que no se espantava de cosas que hiciese uno que está en pecado mortal, sino de lo que no hacía (I, 2, 5, 368). (134)

In III, 2, 1, 379, invece, si ha l'introduzione di un esempio

(133) « A questo proposito non so dire nulla, perché non sono passata attraverso questa esperienza, ma deve rimanere un grande conforto ».

(134) « Sentii una volta un uomo spirituale, che non si spaventava delle cose che poteva fare uno che si trova in peccato mortale, ma di quello che non faceva ».

tipologico — la « gente aprovechada », che, dopo anni di esperienza spirituale, cade nella più tormentosa inquietudine quando Dio impone un complesso di prove di relativa gravità (« no muy grandes »): qui la descrizione della fenomenologia di « semejantes personas » si pone come termine di riferimento per l'attuazione di una « humildad » più autentica e profonda e per una maturazione spirituale concreta; così, in IV, 2, 10, 387 (« conozco personas que van por el camino del amor como han de ir, por sólo servir a su Cristo [...] »); in IV, 3, 10, 390 (« Yo sé que hay mucho que temer en este caso, y conozco a algunas personas que me tienen algo lastimada, y he visto lo que digo, por haverse apartado de quien con tanto amor se le quería dar por amigo y mostrárselo por obras »; « De un peligro os quiero avisar [...] en que he visto caer a personas de oración »), in IV, 3, 14, 391 (« También podría haver algunas de tan flaca cabeza, como yo he conocido, que todo lo que piensan les parece que lo ven: es harto peligroso »), in V, 4, 6, 402 (« yo os digo, hijas, que he conocido a personas muy encumbradas y llegar a este estado »), in VI, 3, 10, 411 (« y aun yo sé de algunas personas a quien ha acaecido [...] que algunas son tan flacas [...]), in VI, 4, 2, 413 (« quiero poner aquí algunas maneras que yo he entendido — como he tratado con tantas personas espirituales [...] »), in VI, 5, 2, 417 (« que yo lo sé de algunas personas [...] ») (135), ecc. Sono sempre esempi assai significativi di un certo tipo di prove *storiche* a documento di particolari affermazioni nella esposizione della dottrina; ma soprattutto sono il segno di una costante osservazione *clinica* che Teresa riporta continuamente nella sua trattazione. E veramente, in questi che sono infiniti casi, Teresa si rivolge direttamente alle lettrici, quasi fermando la scrittura, si diceva, o per rispondere ad una obbiezione più decisiva o per sciogliere un dubbio sorto improvvisamente dopo una lunga serie di ammonimenti e di avvisi. In VI, 6, 8, 421 troviamo una risposta motivata proprio dalla esperienza di osservazione di qualche realtà esterna, non

(135) « conosco persone che vanno per il cammino dell'amore come debbono, solo per andare dal loro Cristo »; « Io so che c'è molto da temere in questo caso, e conosco alcune persone che mi dànno grande pena; ho visto quello che dico, perché si sono distaccate da chi con tanto amore si offriva loro come amico e voleva dimostrarglielo con le opere »; « Ce ne potrebbe anche essere qualcuna con la testa debole, io ne ho conosciute, che tutto quello che pensano sembra a loro di vederlo: è assai pericoloso »; « so anche di certe persone alle quali è accaduto [...] perché alcune sono così deboli »; « voglio esporre qui alcuni modi che ho inteso — dato che ho trattato con tante persone spirituali »; « io lo so da parte di certe persone ».

da qualche cosa di personalmente incontrato sul proprio « camino »:

> Paréceme que os estoy mirando cómo decís que qué havéis de hacer si en todo pongo peligro, pues en una cosa tan buena como las lágrimas me parece puede haver engaño, que yo soy la engañada; y ya puede ser, mas creedme que no hablo sin haver visto que le puede haver en algunas personas, aunque no en mí (porque no soy nada tierna, antes tengo un corazón tan recio, que algunas veces me da pena); aunque, cuando el fuego es grande [...]. (136)

Il comportamento di Teresa si esplica su diversi piani: prima di tutto nel rapporto immediato con lo sguardo stupito, potremmo immaginare per un istante, e con gli interrogativi spontanei delle lettrici che frenano la scrittura per esigere una risposta precisa e non rinviabile. In secondo luogo, l'affermazione della dottrina, sia pure sotto forma di una opinione (« me parece »); quindi il giudizio delle lettrici (« que yo soy la engañada »); la discussione e la riaffermazione della validità di una affermazione motivata dalla osservazione e conoscenza propria di certe persone, ecc. E infine, la forte notazione autobiografica come prova decisiva della *realtà* e *verità* dell'argomentare, sia pure minimamente attenuata la affermazione netta da una considerazione più vasta, ecc. Il fitto reticolo delle testimonianze che vanno oltre il personale dato di esperienza viene ad aumentare il già fitto apparato di prove e di considerazioni aggiuntive: più persone, non la sola Teresa, oltre alle stesse « hijas » o « hermanas », possono concorrere a fornire alla scrittrice esempi e documentazioni che confermano quanto va insegnando. E' tutto questo insieme che costituisce la cosiddetta « esperienza »; e Teresa dimostra di avere attentamente studiato codeste situazioni, sì che la dottrina globale trae frutto e significato non solo dalla consuetudine sperimentale propria ma da infinite e ben descritte tipologie, tutte quante reali e autentiche. La prassi finale, pertanto, la metodologia stessa, i principî di orientamento, ecc. sono il risultato di un sacrificio individuale e collettivo di tante anime che, attraverso Teresa, e con-

(136) « Mi sembra di vedervi mentre dite che cosa dovete fare se in tutto vedo un pericolo, perché in una cosa tanto buona come le lacrime mi sembra che ci possa essere inganno, che io sono la ingannata; e può anche essere, ma credetemi che non parlo senza aver visto che ci può essere inganno in alcune persone, sebbene non in me (perché non sono affatto tenera, anzi ho un cuore così duro che a volte mi preoccupa); sebbene, quando il fuoco è grande [...] ».

servando il loro rigoroso anonimato, offrono, forse anche inconsapevolmente, la base di un magistero positivo e altamente qualificato, fondato su sbagli e conquiste, su dubbi e superamenti altrui in chissà quante storie possibili e diversificate. Un esempio ulteriore di questo in VI, 9, 9, 430:

> Acaece a algunas personas (y sé que es verdad, que lo han tratado conmigo, y no tres u cuatro, sino muchas) ser de tan flaca imaginación [...]. (137)

Funzione della scrittrice, in questo caso, quella di porsi come filtro nella elaborazione di una metodologia fondata sulla sintesi di molte documentazioni e ricerche attuate direttamente e pagando di persona. Ne viene all'opera, naturalmente, il carattere di estremo *realismo,* nel senso che il *reale* nella sua più varia gamma di possibilità fornisce i supporti precisi di qualunque operazione.

Un solo nome compare in rilievo a testimoniare per Teresa, fray Pedro de Alcántara:

> Yo conocí uno [di « santos » che cantano nel deserto le lodi di Dio] llamado fray Pedro de Alcántara — que creo lo es, según fue su vida — que hacía esto mesmo y le tienen por loco los que alguna vez le oyeron [...] (VI, 6, 11, 422). (138)

S. Pietro de Alcántara era morto dal 1562, cioè non poi da tanto tempo che non vi potessero esserci altre persone che, come Teresa, fossero in grado di dare testimonianza personale riguardo alla sua vita e alla sua santità: questo accresce, naturalmente, il rapporto di verità e di efficacia della testimonianza stessa nonché della citazione frequente che Teresa ne fa nella sua opera.

Normalmente, invece, la scrittrice allude, come abbiamo già detto, in maniera anonima alle « hartas personas » della cui esperienza è a conoscenza e che implicitamente avalla:

> Hay algunas almas — y son hartas las que lo han tratado

(137) « Accade ad alcune persone (e so che è vero, perché ne hanno parlato con me, e non tre o quattro, ma molte) di essere di così debole immaginazione [...] ».

(138) « Io ne conobbi uno chiamato fra' Pietro d'Alcántara — credo davvero che sia santo, per quella che fu la sua vita — che faceva queste stesse cose e lo consideravano pazzo quelli che qualche volta lo hanno sentito ».

conmigo [...] (VI, 7, 7, 424); Yo vi una persona ansí [...] (VI, 11, 4, 435); havía entendido una persona [...] (VII, 1, 3, 438), ecc. (138 bis)

Nel dialogo con le anime, dunque, Teresa propone tutto il materiale più vasto di cui possa disporre: esperienze proprie, visioni, letture, meditazioni, finanche le preghiere e le invocazioni a Dio, testimonianze altrui, analisi e osservazioni dirette, ecc. purché ne venga ampliata la capacità della scrittura quanto a notizie, informazioni, metodi, consigli, avvertimenti, suggerimenti e una infinita varietà di prove di ogni genere a suffragio delle argomentazioni e delle affermazioni. Per questo consideriamo la « esperienza » come una specie di rete che tiene unite le varie enunciazioni come in una trama, sull'orditura generale costituita dal modello centrale del « camino » verso e attraverso le « moradas ».

Diciamo che la scrittura si sostanzia di tutti i tipi di messaggi che provengono tutti, in definitiva, dalla responsabilità propria della scrittrice, dalla sua capacità di organizzazione e trasformazione e di sviluppo della materia in tutte le sue manifestazioni. Quello che abbiamo chiamato il tessuto connettivo della esperienza trova un suo sostegno qualificato e fondamentale nella esperienza propria delle lettrici. Sarebbe addirittura necessario, secondo Teresa, che questa esperienza fosse persino preventiva:

Quiero decir algunas dellas [riferisce su alcuni comportamenti di persone] porque nos entendamos y nos provemos a nosotras mesmas, antes que nos prueve el Señor, que sería muy gran cosa estar apercebidas y havernos entendido primero (III, 2, 2, 379). (139)

Si tratta qui di esporre delle figure tipologiche (140) che per Teresa costituiscono un modello preventivo di comportamento da evitare; anche se, almeno nel presente, le lettrici non abbiano nulla a che fare con simili circostanze e atteggiamenti.

Il rinvio alla esperienza come motivata e indotta da Dio

(138 bis) « Ci sono alcune anime — e sono molte quelle che ne hanno parlato con me »; « io ho visto una persona così »; « avevo inteso una persona ».

(139) « Voglio parlare di alcune affinché ci intendiamo e ci proviamo noi stesse, prima che ci provi il Signore, perché sarebbe una cosa grandissima essere pronte ed esserci intese prima ».

(140) Cf. qui pp.

ci permette di stabilire, a questo punto, una premessa fondamentale per intendere tutto il discorso di Teresa; e in modo speciale il riferimento alla « esperienza » di cui qui si sta parlando.

Va detto ben chiaro che qualunque esperienza va ricondotta al suo fondamento essenziale, cioè la *fede* nelle possibilità infinite di Dio, che è condizione essenziale di ogni rapporto (« siendo tan grande su poder y majestad »; « hace Dios aún muy mayores muestras de amor » - I, 1, 4, 366). Giusto all'inizio dell'opera la scrittrice esibisce una dichiarazione chiara ed esemplare, di incisiva certezza:

> Yo sé que quien esto no creyere no lo verá por espiriencia; porque es muy amigo de que no pongan tasa a sus obras [...] (*Ibidem*). (141)

L'esperienza, dunque, si fonda sull'a priori della fede — su questo Teresa non ha dubbi. Per il resto, l'esperienza ha un valore assoluto, nel senso proprio che il cammino dell'anima non può non svincolare e non svincolarsi dalla scrittura per essere affrontato direttamente, in carne propria, come si dice, e non solo attraverso la descrizione, pur degna di integrale fiducia, della scrittrice. E l'esperienza richiesta deve essere notevole:

> A quien tuviere mucha espiriencia esto le basta para ver la diferencia que hay de lo uno a lo otro [tra « gustos » e « contentos »]; a quien no es menester más (IV, 1, 5, 383). (142)

La proporzione tra esperienza e non esperienza, rispetto alla scrittura, garantisce al massimo il rapporto incomunicabile tra la materia, l'intelletto e la verità:

> Como ya estas moradas se llegan más adonde está el Rey, es grande su hermosura y hay cosas tan delicadas que ver y que entender, que el entendimiento no es capaz para poder dar traza como se diga siquiera algo que venga tan al justo, que no quede bien escuro para los que no tienen espiriencia, que quien

(141) « Io so che chi non crederà questo non lo vedrà per esperienza; perché ama moltissimo che non si metta un limite alle sue opere ».

(142) « A chi avesse molta esperienza questo basta per vedere la differenza che c'è tra una cosa e l'altra; per chi non l'avesse c'è bisogno di molto di più ».

> la tiene muy bien lo entenderá, en especial si es mucha (IV, 1, 2, 382). (143)

Il « camino » sta entrando in una fase assai delicata quanto meno distante si fa il centro che è sede del divino: vista ed intelletto si inoltrano nella vita spirituale con maggiore intensità; verità ed efficacia della scrittura vanno di pari passo con l'esperienza, ma quest'ultima deve avere un autentico parallelismo; se possibile, addirittura, dovrebbe precedere la scrittura, per costituirne un controllo e una verifica utili al processo intimo di acquisizione e di conversione. In IV, 2, 4, 386 si ha una conferma di questa delicatissima corrispondenza di emozioni e di tempi:

> [...]y ansí, como Su Majestad quiere, cuando es servido hacer alguna merced sobrenatural, produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mesmos, yo no sé hacia dónde ni cómo, ni aquel contento y deleite se siente como los de acá en el corazón [...] vase revertiendo este agua por todas las moradas y potencias hasta llegar a el cuerpo, que por eso dije que comienza de Dios y acaba en nosotros; que cierto, como verá quien lo huviere provado, todo el hombre esterior goza de este gusto y suavidad. (144)

Siamo nel campo dell'« acá » e, insieme, del « sobrenatural », per cui parole (e situazioni) come la teoria di astratti (« paz y quietud y suavidad ») è assolutamente insignificante senza l'effettiva e concreta esperienza che faccia vivere dal di dentro di questa realtà *nuova* l'incontro tra Dio e l'anima, con riverberazione nel corpo di ineffabili sensazioni ed emozioni. Qui forse più che altrove si tocca da vicino la pochezza della parola umana e della scrittura, se non *vissuta*, fatta attraversare nel profondo ma anche nell'intero organismo umano. Con

---

(143) « Siccome ormai queste dimore si vanno avvicinando sempre di più al luogo dove si trova il Re, è grande la loro bellezza e ci sono cose così squisite da vedere e da intendere, che l'intelletto non è capace di darne una descrizione che risulti esattamente corrispondente e in modo tale che non risulti oscura per coloro che non ne hanno esperienza, perché chi ce l'ha lo intenderà benissimo, specialmente se questa esperienza è grande ».

(144) « e così, come vuole Sua Maestà, quando vuole fare una grazia soprannaturale, produce una grandissima pace e quiete e dolcezza nel nostro interno, io non so verso dove né come, né quella gioia o diletto si sente come quelli di quaggiù nel cuore [...] quest'acqua si va versando in tutte le dimore e potenze fino a giungere al corpo: per questo dissi che ha inizio da Dio e termina in noi; che certo, come vedrà chi lo avesse provato, tutto l'uomo esteriore gode di questo piacere e dolcezza ».

l'aiuto di Dio (« cuando Dios hace esta merced », « con el favor del Señor se entiende todo ») è possibile esprimere, rivelare, narrare, descrivere, ecc. anche le esperienze più difficili; ma, né l'immaginazione, né il pensiero, né l'intelletto, né per i sensi si possono percepire quelle stesse esperienze — e di conseguenza la scrittura stessa ne risente ed è, soprattutto, assolutamente impari al proprio compito —:

> Paréceme que nunca lo he dado a entender como ahora; porque para buscar a Dios en lo interior (que se halla mejor y más a nuestro provecho, que en las criaturas, como dice San Agustín que le halló después de haverle buscado en muchas partes), es gran ayuda cuando Dios hace esta merced.
>
> Y no penséis que es por el entendimiento adquirido, procurando pensar dentro de sí a Dios, ni por la imaginación, imaginándole en sí. Bueno es esto y excelente manera de meditación, porque se funda sobre verdad, que lo es estar Dios dentro de nosotros mesmos; mas no es esto, que cada uno lo puede hacer — con el favor del Señor, se entiende todo —; mas lo que digo es en diferente manera, y que algunas veces, antes que comienza a pensar en Dios, ya esta gente está en el castillo, que no sé por dónde, ni cómo oyó el silbo de su pastor, que no fue por los oídos — que no se oye nada —, mas siéntese notablemente un encogimiento suave a lo interior, como verá quien pasa por ello, que yo no lo sé aclarar mejor (IV, 3, 3, 388). (145)

Il passo è lunghissimo, ma crediamo valga la pena riprodurlo quasi interamente, vista la chiarezza da manuale del rapporto tra esperienza e scrittura.

Il motivo centrale è il « silbo del pastor » (di cui ha parlato nel par. precedente), come una specie di ultrasuono che

(145) « Mi sembra che mai l'ho fatto capire come ora; perché, per cercare Dio nell'interno (dove si trova meglio e più a nostro vantaggio, che nelle creature, come dice Sant'Agostino che lo trovò dopo averlo cercato da molte parti), c'è un grande aiuto quando Dio fa questa grazia. E non pensiate che sia acquisito dall'intelletto, cercando di pensare dentro di sé a Dio, né dall'immaginazione, immaginandolo in sé. Questa è una buona cosa ed una eccellente maniera di meditazione, perché si basa sulla verità, cioè sul fatto che Dio è dentro di noi; ma non è questo, perché ciascuno può farlo, con l'aiuto del Signore si intende tutto —; ciò che dico è di diversa maniera e cioè che, alcune volte, prima di cominciare a pensare a Dio, già questa gente sta nel castello, e io non so bene come né per dove, né come potè udire il fischio del suo pastore, cosa che non avvenne per mezzo degli orecchi — perché non si sente niente —, ma si sente evidentemente un raccoglimento dolcissimo nell'intimo, come vedrà chi ne farà esperienza, perché io non so dirlo in modo migliore ».

scioglie l'anima nel suo vincolo con le cose esteriori per farla entrare sempre più nel « castillo ». Si tratta di una sintonia profonda che è ricerca di Dio « en lo interior » e distacco dalle creature (l'esempio di Sant'Agostino è fondamentale per il concetto di « illuminazione »). Nulla di ciò che è proprio delle facoltà umane serve a molto, se non la volontà iniziale di cercare il dialogo, di porsi in ascolto, quanto meno... Non la volontà di pensare, la volontà di immaginare — e questo è già spunto di meditazione! —; ma la sola volontà di essere qualcosa rispetto al divino colloca nello spazio di esso! Teresa distingue, quindi, i diversi livelli umani delle « potencias » della mente per concludere che *quella* situazione specialissima dell'« encogimiento suave a lo interior » non è assolutamente provocabile, se non ci si pone già subito, quasi per misteriosa acutezza di udito interiore — non fisico! — in una prospettiva *autre*. E' la *diferencia* — che potremmo dire una delle parole-chiave del lessico e dell'esperienza teresiana — che si acquista *solo* per mezzo dell'intervento diretto di Dio. Ma, e qui sta il punto che ci interessa, quella certa *diferencia* è intrasmissibile e inspiegabile attraverso la semplice scrittura.

Così, in V, 2, 8, 396 il risultato dell'esperienza diretta è già proprio il raggiungimento di una fase altissima nella vita spirituale:

> [...] No tiene en mucho lo que pasaron los santos, entendiendo ya por espiriencia cómo ayuda el Señor y transforma un alma, que no parece ella ni su figura. (146)

Sarebbe interessante riportare tutto il paragrafo, dove Teresa canta una sorta di peana al « desasosiego » della « mariposita », cioè l'anima travolta dalla entusiasmante ebbrezza della lode a Dio, dalla scontentezza per ciò che vede sulla terra, dalla vibrante inquietudine dei « deseos » di offrire le sue opere a Dio. E c'è tutta una svalutazione, dunque, per un *prima*, che è lo stato del « gusano » di fronte alla libertà creativa della « mariposita » che è *altra* natura, simbolo di nuova vita nella trasformazione. Assai importante è la implicita svalutazione di qualunque altro esempio o modello, persino quello dei santi, stante il *nuovo* « entender » promosso dalla « espiriencia », che è verifica in proprio, sperimentale, appunto, della consistente

---

(146) « Non dà molta importanza a ciò che subirono i santi, intendendo ormai per esperienza il modo in cui il Signore aiuta e trasforma un'anima, che non sembra più la stessa di prima ed è irriconoscibile.

presenza di Dio, che è capacità di novità nella trasformazione. L'« espiriencia », allora, e soltanto quella, è esaltante acquisizione di una nuova *forma,* che è sostanza, in quanto frutto dell'« ayuda » di Dio, segno tangibile del suo piegarsi sulle cose umane in maniera integrale, definitiva (147).

L'esperienza avvenuta o meno limita o amplifica la scrittura, la autorizza con il proprio coefficiente di verità e adeguatezza effettuale alle incredibili attuazioni dell'itinerario mistico; anzi, la scrittura viene ad essere un rivelatore di controllo della qualità di quelle stesse esperienze:

> A quien nuestro Señor hiciere esta merced — que si se la ha hecho, en leyendo esto lo entenderá [...] (VI, 2, 5, 408); (148) [...] aunque nunca la hemos visto [la pietra preziosa che è figura di Dio], no por eso la dejamos de preciar, porque por espiriencia hemos visto que nos ha sanado de algunas enfermedades [...]» (VI, 9, 8, 429); (149)
>
> Y entiendan las personas que no han pasado por esto, que es verdad que pasa así y que se entiende y lo entiende el alma más claro que yo lo digo ahora (IV, 2, 6, 386); (150)

ma per intendere questo aspetto della scrittura occorre rendersi conto della qualità stessa della esperienza. E' necessario un doppio movimento per l'anima e per la mente. Il « camino » procede per le sue misteriose ragioni e nei modi voluti da Dio; l'anima s'immerge in un complesso di situazioni sempre più sottili e di impercettibile rilievo quanto alla possibilità di misura e della piena coscienza che se ne può avere; ma l'esperienza, da un lato, serve a dare esattamente lo *status* o istante di quel processo continuato, la gradazione dell'anima in quel momento *storico*; dall'altro, la scrittura è verifica di tutto quello, ma anche lo *status* dell'anima è verifica di quella scrittura stessa. Si veda ad es. VI, 1, 11, 406:

> Parece que ya no ha menester consideración para entender

(147) Cf. anche VI, 1, 5-6, 405; VI, 1, 8, 406.

(148) « A chi nostro Signore farà questa grazia — perché, se gliel'ha fatta, leggendo questo lo intenderà [...] ».

(149) « sebbene non l'abbiamo mai vista, non per questo manchiamo di apprezzarla, perché per esperienza abbiamo visto che ci ha guarito da qualche infermità ».

(150) « E intendano le persone che non hanno fatto questa esperienza, che è vero che accade così e che si intende e che l'anima lo intende più chiaramente di quanto io lo dica ora ».

> esto, porque la espiriencia de pasar por ello [l'intendere è superato dalla prassi, dalla prova immediata], haviéndose visto del todo inhabilitada, le hacía entender nuestra nonada y cuán miserable cosa somos [...];
>
> Yo os digo que será imposible dar a entender cuán sentible cosa es el padecer del alma y cuán diferente a el del cuerpo, si no se pasa por ello [...] (VI, 11, 7, 436). (151)

Capacità o incapacità (« inhabilidad ») dell'anima e incapacità della scrittura vanno di pari passo, sembra di poter dire; con i reciproci scarti, naturalmente. La quantità dell'esperienza sarà una garanzia interna della verità della situazione del dialogo con il divino, in proporzione alla difficoltà e avvicinabilità della materia; ché non è solo il limite della scrittrice, quando la specificità dell'esperienza poggia sull'avallo della « habilidad » di quell'anima e si venga a incontrare con qualcosa che, diciamo noi, rientri *quand même* nell'ambito dell'intelligibile:

> Mas a quien tuviere mucha espiriencia de las hablas de Dios, no se podrá engañar en esto [quanto ai « señales » di verità e di pace della parola divina autentica] — a mi parecer — de la imaginación (VI, 3, 10, 411); (152)
>
> Quien pasare por ellas [le « visiones intelectuales »], que tenga más habilidad que yo, las sabrá quizá dar a entender, aunque me parece bien dificultoso » (VI, 5, 8, 418). (153)

La scrittura, dunque, arriva al massimo del suo rappresentabile e sempre entro i limiti del dicibile; ecco perché l'esperienza è infinitamente più ricca e penetrante, pur rimanendo probabili le impossibilità, diciamo fisiche, della scrittura stessa. E' certo che Teresa insiste in modo particolare sulla necessità dell'esperienza, anche se questa non è avvenuta, in caso di situazioni negative, ovviamente, perché aver provato non vuol dire solo sapere e sapere di più, ma vuol dire soprattutto comprendere per meglio intendere (154):

(151) « Sembra che non ci sia più bisogno di riflettere per intendere questo, perché per l'esperienza avuta ed essendosi vista del tutto impotente, veniva a capire la nostra pochezza e quanto grande sia la nostra miseria »; « Io vi dico che sarà impossibile far capire che cosa impressionante sia la sofferenza dell'animo e quanto sia differente da quella del corpo, se non si prova.

(152) « Ma chi abbia molta esperienza delle parole di Dio non avrà la possibilità di ingannarsi, in questo, riguardo all'immaginazione, credo ».

(153) « Chi avesse a farne la prova, che abbia più capacità di me, forse le saprà far capire; sebbene mi sembri assai difficile ».

(154) Cf. IV, 2, 2, 385; V, 1, 6, 393; VI, 2, 1, 407; VII, 3, 9, 445.

> Pareceros ha, hijas, que es esto impertinente, pues por la bondad del Señor no sois de éstas. Havéis de tener paciencia, porque no sabré dar a entender como yo tengo entendido algunas cosas interiores de oración, si no es ansí, y aun plega al Señor que atine a decir algo; porque es bien dificultoso lo que querría daros a entender, si no hay espiriencia; si la hay, veréis que no se puede hacer menos de tocar en lo que, plega al Señor, no nos toque por su misericordia (I, 1, 9, 367). (155)

La non pertinenza della scrittura è un'obbiezione prevenuta delle lettrici, quanto al loro essere in linea con le proposte della scrittura, ritenuta qui superflua e « fuera de propósito », come sembra temere spesso la stessa Teresa. Qui, in realtà, le « hermanas » sembrano avere ragione « por la bondad del Señor », quanto al livello spirituale in cui dovrebbero trovarsi, e Teresa, *in limine*, fa questa precisazione chiarissima di lealtà metodologica per sé e per le lettrici, con rigorosa delimitazione dei rispettivi ambiti; e non solo nel senso di autogiustificare certe direzioni della scrittura, pausa, gradualità, scelte opportune e motivazioni del materiale, ma più direttamente rispetto alla collocazione psicologica e morale delle anime. I limiti e le difficoltà del « dar a entender » possono superare il *quantum* inteso dalla scrittrice ove non ci sia la esperienza; e questa è anche nel senso umano, della necessaria *pietas* (« paciencia ») nei confronti di chi si trova in un'altra dimensione spirituale. Di qui la doverosa ampiezza della scrittura, allargata ad una vasta fenomenologia e tipologia reale e non solo sperimentale. In tutto questo complesso discorso ineccepibile, anche di rispetto sistematico della trattazione oltreché delle ragioni diverse delle anime, entrano i riferimenti a Dio: sulla bontà e misericordia come guida provvidenziale nell'orientamento morale e nella valutazione e condizionamento delle rispettive esperienze; e sull'intervento nella scrittura — ne parleremo più avanti —. E' come se Teresa inscrivesse nel divino — e lo fa deliberatamente — ognuna delle operazioni che favoriscono la composizione dell'opera, le capacità e le esigenze della scrittrice e della scrittura, l'atteggiamento critico delle lettrici e la loro disponibilità verso la scrittura, verso la scrittrice, ma anche ver-

(155) « Vi sembrerà, figlie, che questo non sia pertinente, dato che, per la bontà del Signore voi non siete di costoro. Dovete avere pazienza, perché non riuscirò a far capire quello che io ho capito riguardo a cose interiori dell'orazione, perché è molto difficile quello che vorrei farvi capire, se non avete esperienza, Se c'è, vedrete che non si può fare a meno di toccare quegli aspetti che, per la misericordia del Signore questo non accada, non ci riguardano ».

so la materia come verso il pubblico di altri eventuali lettori. La precisazione è importante, perché costituisce fin dall'inizio la definizione dello spazio integrale entro il quale dovrà situarsi l'universo pragmatico-spirituale che fa da supporto alla scrittura e da cui essa trae l'irradiazione della propria energia costruttiva. Vorremmo anche aggiungere che in questa ampia diffusione ad un alto potenziale di lettori — non solo più le « hijas » e le « hermanas » — della propria opera, Teresa viene di diritto a collocarsi in un ambito di *letteratura di modelli,* che è uno degli aspetti più emblematici della letteratura rinascimentale. Di contro alla crisi che scuoterà nel profondo l'anima barocca.

E l'esperienza, allora, è richiesta come termine di collegamento interno, perché è essa che viene a segnare un discrimine essenziale — in asse con le operazioni del divino — nei confronti dell'integrazione della scrittura sul versante dell'« entender » e del « ver » la verità della stessa, nonché della confermata definizione e rilevamento della varia fenomenologia e tipologia delle anime lungo le tappe del « camino »:

> Pareceros ha, hermanas, que a estas almas que el Señor se comunica tan particularmente (en especial no podrán pensar esto que diré las que no huvieren llegado a estas mercedes, porque, si lo han gozado y es de Dios, verán lo que yo diré), que estarán ya tan seguras de que han de gozarle para siempre, que no ternán que temer ni que llorar sus pecados (VI, 7, 1, 423). (156)

Per questa ragione Teresa interviene prospettando nella scrittura e nella sua giustificazione un'esperienza possibile ed eventuale, proponendo situazioni ed effetti:

> [...] Las que se vieren en este estado han menester acudir a menudo, como pudieren, a Su Majestad [...] (I, 2, 12, 370); (157) «[...] cómo os havéis de haver» (II, 10, 374); «por eso tengan aviso que, cuando sintieren esto en sí [...]» (IV, 3, 13, 391); «por eso no penséis, hermanas, si alguna vez os vierdes ansí

(156) « Vi sembrerà, sorelle, che queste anime alle quali Dio si fa conoscere così particolarmente (e specialmente non potranno pensare quello che dirò coloro che non fossero giunte a queste grazie, perché, se ne hanno beneficiato, e da parte di Dio, vedranno quello che dirò) siano ben sicure che lo godranno per sempre, che non avranno nulla da temere né da piangere i loro peccati ».

(157) « Quelle che venissero a trovarsi in questo stato devono ricorrere spesso, nel modo che a loro sia possibile, a Sua Maestà ».

[...]» (VI, 1, 12, 407); «si alguna se viere en esta afleción, os la pongo aquí [...]» (VI, 4, 17, 416); «que por si alguna merced de éstas os hiciere no andéis espantadas, quiero decir [...]» (VI, 8, 1, 427); «Por eso, hijas, si alguna fuere por este camino — como he dicho — no andéis asombradas [...]» (VI, 8, 8, 428); «[...] y porque cuando sea, entendiendo que es posible [la visione divina vera e non quella immaginata a capriccio!], no andéis alboratadas y afligidas [...]» (VI, 10, 1, 433). (158)

(Si rileverà, ancora una volta, che, data la specificità estremamente individuale delle esperienze richieste e postulate, gli esempi addotti si trovano esclusivamente nelle *Moradas sextas*, e che vertono sulla necessità di una conoscenza preventiva, nel rapporto difficile, e anche non facilmente accettabile, con Dio, per la sua fenomenologia complessa e in grado di incutere timore e disagio... I reali effetti di quel rapporto particolare con il divino investono soprattutto il campo semantico della «pena» e dell'«espanto»: in questo senso la scrittura acquista un suo carattere non solo informativo-didattico, ma essenzialmente pragmatico-metodologico).

Un ultimo aspetto molto importante di questo appello all'esperienza risponde ad una premessa, che risulterà centrale punto di riferimento lungo tutta l'opera, e che ha condizionato l'avvio alla scrittura. Ripetiamo qui un brano, già altrove commentato, in *Prólogo*, 5, 364: «mijor se entienden el lenguaje unas mujeres de otras», cioè sulla tonalità del linguaggio armonizzato secondo un codice di «mujeres», come punto di partenza e base della scrittura. Teresa ama spesso sottolineare la specificità dell'esperienza femminile oltreché quella, ancora più ristretta, della comunità religiosa, dello stato monacale.

Esaminiamo alcuni esempi, che confermano e condizionano la stessa specificità di trattazione. Si veda in I, 2, 6, 368 sulla importanza della scrittura e della lettura nell'opera, dove «nuestra torpeza de las mujeres todo lo ha menester», di contro al «saber» di «letrados entendidos». Addirittura, in V, 3, 10, 400,

---

(158) «come dovete comportarvi»; «per questo badino bene che, quando sentissero questo in sé»; «per questo non pensiate, sorelle, se qualche volta vi trovaste così»; «se qualcuna di voi si trovasse in questa afflizione, ve ne parlo qui»; «se per caso vi facesse qualcuna di queste grazie non ne proviate timore, voglio dire»; «Per questo, figlie, se qualcuna di voi andasse per questo cammino — come ho detto — non abbiate ad andare con paura»; «perché, quando accadrà, intendendo che è possibile, non siate sconvolte e afflitte». Cf. anche VI, 11, 9, 436; VI, 1, 8, 406.

l'ignoranza delle « mujeres » può consentire un *surplus* di conquista al demonio stesso:

> Yo gusto algunas veces de ver unas almas, que cuando están en oración les parece querrían ser abatidas y públicamente afrontadas por Dios, y después una falta pequeña encubrirían si pudiesen; u que si no la han hecho y se la cargan, Dios nos libre. Pues mírese mucho quien esto no sufre, para no hacer caso de lo que a solas determinó a su parecer, que en hecho de verdad no fue determinación de la voluntad — que cuando ésta hay verdadera, es otra cosa —, sino alguna imaginación, que en ésta hace el demonio sus saltos y engaños, y a mujeres u gente sin letras podrá hacer muchos, porque no sabemos entender las diferencias de potencias y imaginación y otras mil cosas que hay enteriores. (159)

La contraddizione interna di quelle anime a cui Teresa si riferisce le porta alla resa alla « imaginación », cioè alle contraffazioni e inganni del demonio.

Ancora, in IV, 3, 11, 390-91, si parla dell'« abovamiento » di certe « personas de oración », « en especial mujeres, que somos más flacas, ha más lugar para lo que voy a decir »; in VI, 4, 2, 413 una ancora più pesante messa in rilievo (« entiéndese arrobamientos que lo sean, y no flaquezas de mujeres [...] »). Per il secondo punto si vedano in I, 2, 15-18, 371 gli avvertimenti e i modi di comportamento per le « hermanas » che « ya están libres de estos tropiezos [gli affanni all'ingresso del "castillo"] »; e in III, 1, 8, 378 (« Parecernos ha que las que tenemos hábito de relisión y le tomamos de nuestra voluntad, dejamos todas las cosas del mundo y lo que teníamos por Él [...] que ya está todo hecho »); in V, 1, 3, 392, riferito alle monache del Carmelo in particolare:

> Ansí digo ahora que, aunque todas las que traemos este hábito sagrado del Carmen somos llamadas a la oración y con-

(159) « Ho piacere a volte di vedere certe anime che, quando stanno in orazione, sembra loro che vorrebbero essere umiliate e pubblicamente schernite per amor di Dio, ma poi, se fosse loro possibile, nasconderebbero anche il minimo difetto. Oppure, se attribuiscono loro una mancanza che non hanno commesso, Dio ce ne liberi! Dunque: badi bene chi non sopporta queste cose, di non tener conto di ciò che in se stesso crede di stabilire, perché, in verità, quella non è stata determinazione della volontà — nel qual caso la cosa sarebbe diversa — ma di qualche immaginazione. In questa il demonio fa le sue trappolerie e i suoi inganni e a gente poco istruita, come noi donne, potrà farne molti, perché non sappiamo intendere le differenze fra le potenze e l'immaginazione e le mille altre cose interiori ».

> templación (porque éste fue nuestro principio, de esta casta venimos, de aquellos santos Padres nuestros del Monte Carmelo, que en tan gran soledad y con tanto desprecio del mundo buscavan este tesoro, esta preciosa margarita de que hablamos), pocas nos desponemos para que nos la descubra el Señor. Porque cuanto a lo esterior, vamos bien para llegar a lo que es menester en las virtudes; para llegar aquí, hemos menester mucho mucho y no nos descuidar poco ni mucho [...]. (159 bis)

La delimitazione tracciata attorno alle monache carmelitane è rigorosissima, così come per tutte le anime, del resto, se non più... In VI, 8, 9-10, 429 le conseguenze gravi anche per l'Ordine in caso di comportamento non corretto. Questo riferirsi alle proprie « hermanas » con precisa e particolareggiata rappresentazione di situazioni ed effetti ha una importanza fondamentale, perché apre uno spiraglio della scrittura in un ambito metodologico e operativo ancora più vasto. Esso investe, infatti, direttamente i punti nodali invalicabili sui quali Teresa intende attestare la riforma dell'Ordine carmelitano, secondo la sua volontà e impostazione. A noi basta segnalare questo lato dell'esperienza e della scrittura, senza entrare nel merito, naturalmente.

GAETANO CHIAPPINI

(159 bis) « istupidimento »; « specialmente per noi donne, perché siamo le più deboli, c'è più opportunità per quello che sto per dire »; « si intendano veri rapimenti, e non debolezze di donne »; « che sono già libere da questi ostacoli »; « Ci sembrerà che noi, che abbiamo l'abito monacale e lo abbiamo preso per nostra libera volontà, lasciamo tutte le cose del mondo e quello che avevamo per Lui [...] che sia già tutto fatto ». « Così dico ora che, sebbene tutte quelle che portiamo questo abito sacro del Carmelo siamo chiamate all'orazione e contemplazione (perché questa fu la nostra origine e siamo della razza di quei nostri santi Padri del Monte Carmelo, che in grandissima solitudine e disprezzo del mondo cercavano questo tesoro, questa perla preziosa che diciamo), in poche ci disponiamo affinché il Signore ce la scopra. Quanto all'esteriore, si va bene per arrivare a ciò che è necessario per le virtù; per arrivare qui, abbiamo bisogno di moltissimo e di non distrarci né poco né molto ».

COME DIMOSTRARE L'ESISTENZA DI DIO

(parte terza)

Capitolo terzo

CERTEZZA DELL'ESISTENZA DI DIO

1. *Esistenza sperimentale di entità spirituali*

Se Dio esiste è spirito. Chi riduce tutto a materia, nega ogni entità spirituale, nega Dio. Se si dimostra l'esistenza di *qualche entità spirituale,* già è distrutto il materialismo e reso più accettabile il concetto di Dio, anche se non sarà ancora questa la prova *positiva* della sua esistenza.

Una tale entità, *sperimentale,* è l'anima umana. Il materialismo non crede che ai dati sperimentabili; ebbene, l'anima spirituale umana è sperimentabile.

Anche in fisica vi sono due modi di sperimentare gli oggetti: uno *diretto,* come ciò che si tocca e si vede (sia pure mediante l'ultramicroscopio) e l'altro *indiretto,* dagli effetti, come la corrente elettrica e l'energia atomica.

Per provare, sperimentalmente, in modo indiretto, l'esistenza di una sostanza spirituale, basta provare sperimentalmente

che esistono delle attività, ossia degli *effetti spirituali.* Questi nell'uomo li troviamo, dunque l'anima umana spirituale esiste.

Uno di questi effetti è il *pensiero,* di cui abbiamo chiara esperienza perché tutti pensiamo e ragioniamo. Si tratta di vedere se il pensiero è veramente un qualcosa di totalmente immateriale e quindi spirituale. Bisogna tenere ben presente quel « totalmente ».

Le *immagini* che abbiamo delle cose, per esempio, quando le guardiamo e quando le ricordiamo, non sono « totalmente » immateriali (perciò le hanno anche gli animali) perché sono commisurate alle dimensioni materiali degli oggetti. Diverso è invece il caso delle *idee,* ossia dei concetti che ci formiamo di quelle stesse cose. L'idea di porta, per esempio, prescinde da qualsiasi forma, dimensione, colore, tanto è vero che è riferibile a qualsiasi porta; l'idea di montagna prescinde da qualsiasi sua forma e grandezza, ecc. Le idee quindi, pur riferendosi ad oggetti materiali, non hanno *in sé* alcuna materialità. Ciò risulta ancora più chiaro per le idee di oggetti in se stessi immateriali, come per esempio le idee di « verità », di « bontà », di « amore », ecc. Ma ogni « effetto » deve avere una « causa » proporzionata. Tali idee pertanto, in quanto *in sé* totalmente immateriali, debbono essere causate, cioè nascere da una potenza anch'essa totalmente immateriale: l'*intelletto.* Deve esservi quindi nell'uomo un'entità intellettiva, totalmente immateriale e quindi spirituale. Da una botte d'acqua non può uscire vino: se esce vuol dire che la botte conteneva del vino, e ne sono certo anche se non posso guardarvi dentro direttamente. Così, dal puro cervello materiale, non può scaturire l'« idea », immateriale; se scaturisce vuol dire che nell'uomo vi è l'anima spirituale.

Che sia necessaria, per pensare, anche l'attività fisica della massa cerebrale, non crea alcuna difficoltà. Non bisogna confondere infatti la *causa* principale, ossia la sorgente di un effetto, con un qualche *strumento* sussidiario, associato per ottenerlo; come non si deve confondere l'artista che crea il capolavoro con il pennello di cui si è servito, o il vino della botte con il rubinetto dal quale esce.

D'altra parte l'anima, pur essendo in sé totalmente spirituale, non è rinchiusa nel nostro corpo come in un sacco, ma costituisce con esso l'*unità* della nostra persona: il che spiega ancor meglio la funzione del cervello, a servizio dell'anima, come strumento per pensare. Ma, come distrutto il pennello rimane l'artista, così, dissolto il corpo con la mente, resta l'anima, in quanto spirituale e quindi incorruttibile (capace certo

di pensare, nel nuovo stato in cui si trova, ma non di comunicare con noi: mirabile è a questo riguardo il dogma cattolico, secondo cui un giorno si ricostituirà l'unità della nostra persona, composta di anima e di corpo, benché in un nuovo e adeguato modo di essere, per noi ora misterioso). Ecco dunque la sopravvivenza, ecco l'al di là.

Si apre così la prospettiva dell'incontro con Dio. Possiamo ora affrontare in pieno il problema.

2. *Nel cosmo c'è la firma di Dio*

E' il momento della massima attenzione e del massimo rigore logico.

La prova *sperimentale* dell'esistenza di un grande artefice o di un grande artista è data dalle loro opere. Che sia esistito un mirabile artefice — Michelangelo — della statua del Mosè, è provato con assoluta certezza dall'esistenza *sperimentale* di tale scultura. Similmente, la prova *sperimentale* dell'esistenza di Dio, supremo Artefice dell'universo, è data dalle meraviglie *sperimentali* dell'universo stesso.

E' un argomento limpido e semplice. Dato che si può sempre cavillare su tutto, non fa meraviglia che si tenti di cavillare anche su un problema così altamente impegnativo: ma solo per partito preso e sacrificando la più elementare imparzialità.

Le meraviglie del cosmo risaltano in tutti i settori della natura, dei cieli, della terra, dei regni fisico, vegetale e animale e nei loro mutui e strettissimi collegamenti, sempre più profondamente rivelati dalla scienza moderna. Ma, per semplicità e rapidità, ci limitiamo a considerare l'uomo, che sta al vertice del capolavoro cosmico.

Torniamo a quella meravigliosa statua di Michelangelo. E' un blocco di marmo, con determinate forme. Facendo brillare una mina entro una roccia marmorea di Carrara, si staccheranno altri blocchi di varie forme, ottenute così per puro caso. Ripetendo e ripetendo le esplosioni quante volte si vuole, potrà mai venir fuori, ad un tratto, un blocco come quel Mosè? Chiunque deve imparzialmente rispondere: *assolutamente no*. Tra le forme di quei blocchi prodotti dalle esplosioni e quelle della scultura, c'è infatti una differenza essenziale: la statua è frutto di un piano intelligente per riprodurre quella forma umana e

svela la genialità dell'artista che l'ha attuato: essa costituisce la *prova sperimentale dell'azione dello scultore.* Se è stato pertanto necessario un piano e un lavoro intelligente per scolpire quella statua, la forza delle mine non potrà mai produrla, non avendo intelligenza, essendo cioè cieca. Per quei blocchi caduti dalla cava basta il caso, per quella statua occorre l'intelligenza dell'artefice.

Tuttavia quella statua resta ancora un blocco di marmo inerte. Si racconta che Michelangelo, alla fine, ammirato del proprio lavoro, la colpì con un martello esclamando: « perché non parli? ». Ma la statua non parlò perché non possedeva un prodigio ben più grande di quella forma esteriore: la vita.

Ora, se non si può assolutamente ammettere che il puro gioco delle forze brute, ossia il puro caso, anche dopo innumerevoli tentativi, possa produrre quel Mosè di pietra, come si potrebbe ammettere che i ciechi impulsi della natura abbiano potuto produrre, a suo tempo, il Mosè *vivo*? Di gran lunga più necessario appare dunque l'intervento dell'Artefice Sommo, quale creatore della vita e infine dell'uomo.

3. *Le meraviglie del corpo umano*

Nell'individuo vivo, rispetto alla statua, bisogna considerare, in particolare, due stadi di perfezione assai maggiori e che tanto più esigono l'intervento dell'Artefice Sommo. In primo luogo, alla struttura *amorfa* interna di quella statua si contrappone la stupefacente *organizzazione interna anatomica* del corpo umano.

Basta questo rapido sguardo sintetico.

Incredibile complessità di *ogni* cellula e ancora più incredibile loro capacità di costruire, moltiplicandosi a miliardi e miliardi (circa 30.000 miliardi), *tutte* le meravigliose strutture anatomiche: la struttura scheletrica portante che risolve i più complessi problemi statici, dinamici e di movimento (con i cuscinetti delle cartilagini nelle articolazioni e la lubrificazione automatica, mediante la limpida e filante « sinovia », tanto per segnalare un piccolo particolare); tutta la coordinata varietà dei tessuti molli; il groviglio della rete nervosa, ramificata fino a raggiungere ogni minimo punto del corpo; la triplice canalizzazione arteriosa, venosa e linfatica, capace di raggiungere con i capillari tutte le microscopiche cellule del corpo (vi sono

circa 95.000 km. di vasi sanguigni, per lo più capillari); il prodigioso muscolo del cuore, regolatore di tutta la circolazione, che pulsa silenziosamente e ininterrottamente (circa 100.000 battiti al giorno e due miliardi e mezzo in una vita), motore potentissimo, che non ha bisogno di alcuna sostituzione di pezzi dall'esterno; il complesso sistema respiratorio; tutta la catena degli apparati selettivi chimico-fisici per la nutrizione, l'assimilazione e l'eliminazione; gli apparati generativi, con la mirabile complementarietà dei due sessi; gli stupefacenti apparati dei cinque sensi, perfettamente idonei alle necessarie relazioni con l'ambiente; la prodigiosa « centrale », regolatrice di tutte le attività, quale è la massa del cervello (con circa 10 miliardi di cellule, dette « neuroni »), idonea anche — il che è il fatto più mirabile — ad associarsi all'anima spirituale, quale elemento sussidiario dell'attività del pensiero.

E' questo il primo stadio di immensa superiorità rispetto alla statua di marmo. Ma questa stupefacente organizzazione *anatomica* dell'uomo si trova anche, come complesso strutturale, in un cadavere prima della sua disgregazione. Il secondo stadio è l'*attivizzazione fisiologica* di tale organizzazione, in cui consiste propriamente la *vita.*

4. *Il corpo vivente*

In secondo luogo dunque, sempre in contrapposto alla statua, urge una nuova particolare riflessione sul fenomeno della vita, di cui già parlammo nel paragrafo sulla scienza moderna che sembra escludere Dio. E' un immenso balzo avanti, rispetto alla statua di marmo, ben oltre lo stadio della mirabile organizzazione *strutturale* interna. Si potrebbe pensare che si aggiunga a tale organizzazione solo il gioco delle reazioni fisicochimiche che accompagnano l'attività vita! E sarebbe già molto. Ma, giustamente, bisogna parlare di attività che *accompagnano* l'attività vitale, non che *costituiscono* la vita. Questa, come già vedemmo, è caratterizzata dal *guidare* ordinatamente la strutturazione dei « cromosomi » dei nuclei delle cellule (con il DNA dei « geni ») e tutte le conseguenti attività fisico-chimiche, in perfetta coordinazione « topografica » e « cronologica » per lo sviluppo dei vari organi, e il mantenimento e la riproduzione della vita.

Tali reazioni fisico-chimiche possono essere riprodotte da abili sperimentatori anche artificialmente nei singoli organi, ma

la meraviglia della vita sta nel fatto che essa riesca a fare tutto da sé. Così pure, con i trapianti, si possono oggi sostituire organi guasti; ma la meraviglia della vita sta nel fatto che essa ordinariamente rinnovi in modo progressivo gli organi (con il continuo processo del metabolismo) e ripari i guasti da sé. Cresce quindi a dismisura l'esigenza del sapientissimo Artefice.

Inutile evidentemente evadere dall'argomento chiamando in causa i genitori, quali artefici del nuovo uomo vivente. Essi non sono gli *artefici* del neonato: lo hanno soltanto generato, nel senso umano del termine. L'artefice di cui si parla è chi ha creato le strutture capaci di produrre quel risultato mirabile che il cieco caso assolutamente non può produrre. Una volta avvenuta la fecondazione, è forse per caso che la cellula fecondata si trasforma nel perfetto organismo palpitante del neonato? E' forse la madre che lo ha intelligentemente costruito nel suo seno? Tutto il suo contributo attivo sarà stato soltanto di mantenere quel regime di vita favorevole al regolare sviluppo della sua creatura. Essa non saprà niente del misterioso moltiplicarsi, nel buio del suo seno, dell'iniziale cellula germinale che diventerà suo figlio. Essa non ha compiuto nessuna azione formativa e costruttiva di quel capolavoro vivente che nascerà da lei. Il fatto che esso si sia sviluppato da sé, dalle minime cellule germinali congiunte dei genitori nell'utero materno, è la circostanza più stupefacente. Essa esclude in modo ancor più clamoroso il gioco del puro caso, reclama in modo ancor più incalzante il Creatore di tale struttura umana vivente, capace a sua volta di generare inconsciamente altre simili strutture.

5. *La perfezione dell'occhio umano*

Per rendere ancor più evidente la necessità del Sommo Artefice, contro l'assurda ipotesi del puro caso, fermiamoci un momento su un particolare capolavoro del corpo umano (come anche degli animali), sul più nobile dei cinque sensi: la vista. Non entreremo nei segreti dell'anatomia e fisiologia dell'occhio che moltiplicherebbero a dismisura lo stupore; ci limiteremo, per così dire, ai risultati.

Subito colpisce la strana anomalia che il manto cutaneo presenta nei due soli punti degli occhi. La cute che ricopre il corpo è più o meno opaca, come è, in genere, ogni tessuto vivente. Opaca si mantiene pure la stessa membrana che avvolge

il globo oculare (*sclerotica*). Unica eccezione: tale membrana, solo nella parte anteriore, visibile dell'occhio, si trasforma in calotta trasparentissima (*cornea*), attorno alla quale i vasi sanguigni si trasformano, per canalizzare l'umore acqueo, nelle *vene bianche*. Chi avrà detto a tale tessuto cellulare, mentre stava formandosi nelle tenebre del seno materno, di differenziarsi — in modo così singolare e difficile per ogni tessuto vivente — da tutto il resto, solo in quei due punti?

Dietro la cornea, poi, nuove e più grandi sorprese. Perfetta limpidezza, *maggiore dei cristalli più trasparenti*, di tutti gli elementi retrostanti: *umore acqueo* (subito dietro la cornea, nella *camera anteriore*), *cristallino* (o *lente cristallina*) e *umore vitreo* (che riempie il globo oculare). Ma non si tratta solo di trasparenza, bensì anche di esattissima curvatura delle superfici contenitrici e di perfetto indice di rifrazione dei successivi elementi che la luce deve attraversare, in modo che i raggi che penetrano nel foro della pupilla si raccolgano proprio in fondo alla *retina*, dove avverrà (mediante un complesso sistema di innumerevoli particelle che comunicano le loro reazioni al cervello mediante il nervo ottico) la trasformazione degli stimoli luminosi in sensazioni di forme e di colore. Né altri raggi di luce possono giungere là, da altre parti, perché il resto della *sclerotica*, oltre essere opaco, è foderato da una tunica scura impermeabile (*coroidea*), la quale si prolunga nella variopinta *iride*, anch'essa impenetrabile, cioè, proprio fino all'orlo della *pupilla* (gli albini che ne difettano, sanno per esperienza il fastidio che causano le perturbazioni luminose).

Siamo dunque davanti a una perfetta camera oscura di macchina fotografica. E, tenendo conto della capacità di cogliere i movimenti ed i colori, possiamo considerare l'occhio umano come una perfetta macchina cinematografica, con pellicola a colori. Ma, altro che il prodotto della più raffinata fabbrica moderna! Qui non c'è bisogno di far scorrere o cambiare la pellicola per le nuove impressioni, perché le immagini che si formano nella retina si dissolvono automaticamente e la retina ritorna come nuova, dopo ogni decimo di secondo, pronta a ricevere le nuove immagini. Non c'è bisogno di mettere a fuoco l'obiettivo, perché la lente viva del *cristallino* modifica da sé, secondo le distanze, la propria curvatura, rigonfiandosi o appiattendosi mediante il *muscolo di accomodamento* che ne comprime l'orlo. Non occorre diaframmare, secondo le diverse quantità di luce, perché la pupilla, mediante l'espansione o il restringimento dell'*iride*, autoregola la propria apertura (feno-

meno molto visibile nei gatti). Non occorre spolverare e pulire esternamente l'obiettivo, perché tale funzione viene compiuta periodicamente e impeccabilmente, con limpidissimo lavaggio lacrimale, a ogni spontaneo (non ci si accorge nemmeno) battito di ciglia (il liquido lacrimale contiene pure una sostanza antibatterica). Non occorre la custodia: ne fanno la funzione l'orbita ossea robustissima e, esteriormente le palpebre. Le sopracciglia e le ciglia costituiscono un'ulteriore difesa, contro il sudore, l'acqua, la polvere e anche l'eccesso di luce.

Le palpebre vengono addirittura «sigillate», durante il sonno, da un umore, prodotto di condensazione del secreto lacrimale, così da impedire che il velo lacrimale, non più rinnovato dai battiti di ciglia, si dissecchi, producendo dannose infiammazioni.

Non vi sono complicati supporti snodati per i vari orientamenti di questa macchina da presa vivente, perché il globo oculare, mediante tre coppie di muscoli motori, può ruotare liberamente in tutti i sensi e affinché tali muscoli, nel contrarsi, non trascinino indietro il globo oculare stesso, uno di essi passa entro un foro, come entro una puleggia antagonista, posta anteriormente, così da determinare una spinta compensativa del globo in avanti.

Si tratta poi di una macchina a due obiettivi: i due occhi; dal che segue non solo il raddoppiamento del potere visivo, ma anche l'effetto *stereoscopico* del rilievo. Questo effetto richiede la perfetta unificazione stereoscopica delle due immagini, per evitare lo sdoppiamento delle immagini stesse (quale si può sperimentare premendo appena col dito il globo di un occhio): unificazione che avviene da sé perfettamente.

Non basta. Tale macchina è in costante rapidissimo, silenzioso e inavvertito movimento. L'occhio, apparentemente fermo, ha infatti continui micromovimenti, dell'ampiezza di un sessantesimo di grado, con la sorprendente frequenza di 100 al secondo, ai quali se ne sovrappongono altri più ampi (da 5 a 10 sessantesimi di grado) con la frequenza di 2 o 3 al secondo. I primi servono a migliorare la percezione dei contorni e a rilevare i contrasti che sono fondamentali per la retta visione; i secondi servono per allargare il campo di raccolta dei segnali. Tecnica perfetta.

Il rinnovamento automatico e rapidissimo dell'impressione retinica, se costituisce un meraviglioso ricambio continuo, diciamo così, della pellicola di questa « cinepresa », avrebbe tut-

tavia l'inconveniente, rispetto alle macchine cinematografiche, di non conservare la pellicola. Ma ecco in soccorso lo strumento dell'immaginazione e della memoria, per cui tutto ciò che ci ha precedentemente colpiti può essere ricordato. E ciò vale anche per tutte le impressioni avute dagli altri sensi. La memoria sensitiva è una prodigiosa macchina interna di ricostruzione cinematografica, a colori, sonora, tattile, olfattiva, gustativa: una portentosa cineteca.

Abbiamo dunque raggiunto l'evidenza. Il caso non può formare il Mosè di Michelangelo e tanto meno il capolavoro del corpo vivente. Il caso — per entrare, come abbiamo visto, in un particolare tra mille e mille — non può produrre una perfetta macchina da presa e tanto meno il capolavoro dell'occhio umano. Occorre quindi assolutamente un Artefice potentissimo e sapientissimo che abbia prodotto tali meraviglie della natura.

Non solo. Tale Artefice Sommo deve aver prodotto la meraviglia delle meraviglie, cioè la struttura vivente (la madre), capace di produrre tali meraviglie, inconsciamente, nel buio del suo seno e con l'ulteriore prodigio di poter dare alla luce il nuovo vivente a partire dalla minima, iniziale cellula fecondata, già precontenente tutto lo sviluppo futuro, già costituita nell'individualità della persona che nascerà. Chi si sente di affermare possibile che un artigiano, buttando a caso dei materiali qua e là, nel buio pesto, ottenga finalmente tutti i pezzi della macchina, perfettamente montati? E sarebbe una ben minima cosa, di fronte all'*automatismo* vivente del corpo umano!

6. *Non si può far nascere la vita in laboratorio*

Si noterà che la riflessione, nel precedente paragrafo, è stata portata prevalentemente sulla meravigliosa *organizzazione* delle parti. Essa non può derivare dal caso.

Ma bisogna ora riflettere su aspetti — alcuni già accennati — oltre che organizzativi, *qualitativi*. Gli aspetti organizzativi restano nel piano dei corpi materiali. Strutturare con innumerevoli viti e rotelle un meccanismo perfettamente funzionante, non può avvenire assolutamente per caso: esso apparterrebbe comunque al piano materiale di quelle viti e di quelle rotelle. Ma se scopriamo nel cosmo qualcosa, provata dall'esperienza, che sta *al di sopra*, qualitativamente, del *piano materiale* abbiamo una nuova ragione, ancor più convincente, per escludere

che sia nata dal caso. Il caso infatti, ammettendo che esista veramente, non potrebbe che attuarsi nel piano delle cose materiali, complicandole quanto si vuole, ma facendole restare nel loro piano puramente materiale. E si badi che in tale piano rientra anche l'energia motrice dei corpi.

Ebbene, nell'universo si trovano tre progressivi gradini di realtà, tre stadi della vita, che superano il piano materiale, ossia puramente *fisico-chimico.* Essi non possono quindi derivare dalla materia stessa e debbono essere prodotti da una potenza esterna alla materia, quale è il Sommo Artefice.

Sono la vita vegetativa, la sensazione, il pensiero.

Si conosce l'impegno secolare degli scienziati per produrre la vita in provetta, ossia in laboratorio. Tutti i tentativi sono sempre falliti. Si sono prodotte delle sostanze chimiche presenti nei processi vitali (1), ma mai la vita.

Siccome si tratta di esseri viventi con un corpo (non di angeli), è chiaro che nel loro ciclo vitale debbono intervenire composti corporei ed energie fisico-chimiche, *sperimentalmente rilevabili sul puro piano corporeo* e secondo le pure leggi, gli equilibri, i bilanci della dinamica fisica. Per esempio, se il sangue circola, si calcolerà esattamente la forza fisica dei battiti cardiaci e il lavoro e l'energia consumata per produrre tale circolazione; si potranno calcolare esattamente le energie elettriche collegate con le attività del sistema nervoso, ecc. Ma questa, come abbiamo già ripetutamente osservato, non è la vita.

La vita non si aggiunge al cadavere come un'aggiunta di sostanza chimica o un nuovo impulso energetico. Invano si riapplicheranno in quei punti ben noti del cuore del cadavere quelle differenze di tensione e quelle energie elettriche che giocano nelle attività del cuore vivo: avrà delle contrazioni, ma resterà morto.

La vita — per limitarci a un solo aspetto basilare della vita vegetativa — ha una caratteristica fondamentale — dalla minima « ameba » o dal minimo « batterio » all'uomo — *contrapposta* e *superiore* a quella del piano fisico-chimico e che non può quindi aver origine da esso, né per caso, né per qualunque artificio scientifico. E' la caratteristica dell'*immanenza* (dal latino: « im-manere », restare dentro).

(1) Benché — sorprendentemente — con diversità « stereoisomerica » (diversa posizione spaziale degli atomi) rivelata dal diverso modo di deviare la luce polarizzata.

Qualunque attività fisico-chimica produce degli effetti diversi e quindi estranei alle cause produttrici. I due atomi di idrogeno che si combinano con l'atomo di ossigeno, formano l'acqua (H_2O) che ha proprietà nuove, estranee a quelle dei 2 elementi che la compongono. Ciò avviene certamente anche nelle reazioni fisico-chimiche che *accompagnano* la vita, ma non nella vita in se stessa, non nell'*unità dell'individuo vivente.* Esso infatti non vive che con attivi contatti e reazioni con l'ambiente, da cui trae il nutrimento e a cui restituisce i rifiuti. Ma in queste reazioni non si produce una terza cosa, una individualità nuova, bensì il vivente ha il superiore potere di finalizzare tutte le reazioni fisico-chimiche, che si svolgono in lui, al consolidamento della *propria identica individualità,* con effetti cioè che restano in lui e a suo vantaggio.

Il cibo ingerito, attaccato chimicamente e fisicamente dalle idonee sostanze attive, non diventa una terza realtà, ma diventa *lui.* Il processo cioè si chiude *immanentemente*: non fuori, ma entro il corpo vivente. Tale immanenza ha la sua manifestazione più suggestiva nell'autocapacità di riparare i guasti (squilibri che si compensano, ferite che si rimarginano) e di perpetuarsi con la generazione. Essendo caratteristiche antitetiche e superiori al puro mondo attivo fisico-chimico, non possono derivare semplicemente da esso (2). Debbono essere quindi aggiunte dal di fuori: dall'Artefice della natura.

7. *Il fenomeno della sensazione e del pensiero*

E' tanto meno riducibile al puro piano fisico-chimico il fenomeno vitale della *sensazione,* pur essendo ovviamente *accompagnato* anch'esso da reazioni su tale piano, trattandosi di sensi corporei. Ciò vale per tutti e cinque i sensi. Essi permettono il contatto e una certa *appropriazione* degli altri corpi presenti nell'ambiente (si pensi alla vista), senza limiti di grandezza (appropriazione visiva di uno sconfinato panorama), senza alcuna modificazione della propria identità individuale e senza alcuna proporzione tra la grandezza dell'oggetto sensitivamente « catturato » e l'attività energetica fisico-chimica che accompagna la sensazione. Tutto ciò è superiore alla stessa vita vege-

(2) Questa problematica evidentemente non ha niente a che vedere con la «fecondazione in provetta», nella quale si uniscono i due gameti di sesso diverso, in cui è già la vita. Non è la vita creata in laboratorio, ma solo tale unione.

tativa e tanto più antitetico e superiore ai naturali processi chimico-fisici. Non può quindi derivare solamente da essi. Come sopra, dunque, e a più forte ragione, non possono aver origine che dall'Artefice Sommo.

Quanto al fenomeno del *pensiero*, già vedemmo, parlando dell'anima, la sua natura essenzialmente *immateriale*. Non bisogna guardare all'oggetto del pensiero. E' chiaro che si può anche pensare un oggetto materiale. Come pure non bisogna guardare ai fenomeni cerebrali che *accompagnano* il pensiero (fenomeno meraviglioso di unione tra l'anima spirituale e il corpo dell'uomo). Bisogna guardare al pensiero in se stesso.

Mentre i sensi si appropriano degli oggetti materiali (senza modificazione del soggetto, nel modo detto sopra) *ad uno ad uno* (o guardo, per esempio, questa porta o guardo quell'altra), il pensiero si può appropriare di *tutti*, contemporaneamente, mediante *l'idea*, il *concetto* (per esempio il concetto di porta, riferibile a tutte le possibili porte). L'idea può riferirsi a qualsiasi peso, di miliardi di tonnellate, può riferirsi ad enormi distanze astronomiche: ma non ha alcun peso né alcuna dimensione. Vi sono poi le idee di oggetti anche in se stessi immateriali, come le idee di bontà, di verità, di amore, ecc.

Tale immaterialità assoluta è *sperimentale* per la coscienza che abbiamo del pensiero stesso. E' quindi sperimentalmente impossibile che il pensiero derivi, in qualche modo, dalla materia. Deve quindi aver origine da un'anima *spirituale*, esistente nel soggetto pensante. Da questo stadio superiore della realtà fenomenica, il richiamo al necessario intervento dell'Artefice Sommo è quindi ancor più diretto rispetto ai due gradini precedenti. Ogni uomo, infatti, nasce nel tempo; la sua anima spirituale, dunque, prima non esiste; e non potendo aver origine, in quanto *spirituale*, dal processo *materiale* della *generazione*, non può che essere prodotta da Dio. E ciò per ogni nuova nascita umana.

Nuovamente dunque va riconosciuta nel cosmo la firma di Dio.

8. *Il mito evoluzionista*

Contro l'esistenza dell'Artefice Sommo e la necessità del suo intervento per spiegare l'ordine dell'universo, che ha il suo apice nel prodigio della vita e nell'uomo la sua più alta espres-

sione, si oppone di solito oggi la teoria dell'*evoluzione*, applicata in particolare alle specie viventi. Si concede facilmente che la meravigliosa organizzazione dei viventi, culminante nell'uomo, non sia potuta sgorgare, *per caso*, all'improvviso; ma si pensa che ciò possa essere avvenuto, a piccoli passi, durante milioni di milioni di anni, in un lento processo evolutivo: dal primo grumo, divenuto per caso vivente, in fondo agli oceani, si sarebbero prodotte, via via, per fortunate modifiche e lenta selezione, tutte le varie specie, fino all'uomo.

Questa teoria evoluzionista è divenuta una convinzione quasi universale. Tutti i mezzi d'istruzione e di divulgazione la presentano ormai come cosa certa, a cominciare dai libri delle scuole primarie. La televisione l'ha diffusa e la diffonde come un fatto fuori discussione, con una certezza paragonabile a quella delle più sicure scoperte scientifiche.

Perché la giraffa ha il collo così lungo? E' molto semplice: si è allungato un po' alla volta, nello sforzo di cogliere le foglie degli alberi sempre più alti. In un recente libro di un noto scienziato, il quale si chiede perché l'uomo non abbia il corpo ricoperto dal folto pelame dei suoi progenitori scimmieschi, è presentata come ipotesi non disprezzabile la spiegazione che gli abitatori delle caverne se lo dovettero togliere per evitare l'insopportabile fastidio dei parassiti! (Tagliandoselo? Strusciandosi alle pareti? Non lo dice. E la prole? Sarebbe bello che il figlio generato dopo che il padre si è fatta la barba, nascesse senza barba!).

Farò vedere tra poco che, anche ammettendo la teoria evoluzionista, gli argomenti precedenti per provare la necessità del sommo Artefice, non solo restano validi, ma si rafforzano.

Per amore di obiettività, però, vorrei prima dire qualche parola su questo mito dell'evoluzione, che tanti ritengono ormai scientificamente certa. Accennerò poi anche al modo in cui si può spiegare la comparsa successiva delle specie.

La teoria dell'evoluzione, in realtà, è tutt'altro che sicura. Il *dato fondamentale* su cui si fonda è, prima di tutto, la *gradualità della successiva comparsa dei viventi*, i cui resti sono stati estratti dai corrispondenti strati geologici: dai più antichi, di milioni di anni, ai più recenti. C'è poi il fatto che le varie specie attualmente esistenti, messe l'una accanto all'altra, costituiscono una *scala progressiva di perfezioni*, entro un piano uni-

co. Quanto poi alla *spiegazione* di tale doppio fatto, cioè quanto al *modo* in cui sarebbe avvenuta tale evoluzione, ci si appella alle « mutazioni » cromosomiche casuali o sollecitate dal cambiamento ambientale e alla « selezione » che avrebbe fatto sopravvivere sempre i migliori.

Ma tale doppio fatto fondamentale non prova niente. E' naturale infatti che l'Artefice Sommo della natura abbia provveduto a che i viventi fossero distribuiti con una progressività corrispondente alle successive epoche geologiche. Come è anche naturale che tutti i viventi rientrino in un unitario e grande piano creativo, realizzando una scala di perfezioni che permetta di porre progressivamente l'una accanto all'altra le varie specie. Nessuno, per esempio, mettendo l'uno accanto all'altro numerosi fratelli di una stessa famiglia, in ordine di altezza, e rilevandone la somiglianza, penserebbe che il più piccolo abbia generato gli altri. Anzi tale doppio *fatto* fondamentale prova il contrario. Si nota infatti che la suddetta scala progressiva, sia rilevata nei successivi scavi geologici, sia considerata nelle attuali specie viventi, è costituita da esseri *tutti perfetti*, nelle rispettive specie (la pulce, la zanzara sono, nella loro specie, capolavori di perfezione, com'è l'uomo, nella sua specie). Nell'ipotesi invece del processo casuale evolutivo, mediante le « mutazioni » e lo sforzo di sopravvivenza e di selezione, si dovrebbero trovare, prima del raggiungimento di ogni nuovo e superiore equilibrio specifico, dei viventi intermedi *non perfetti*, con organi cioè non ancora maturati, rudimentali e quindi non adeguatamente funzionanti (come, nell'utero materno, gli organi del nascituro, che preludono alla maturità, sono rudimentali e non consentirebbero ancora la vita extrauterina).

Così pure la spiegazione del *modo* è assolutamente inadeguata. E' ormai provato intanto che le eventuali modificazioni *acquisite* esterne, derivanti dai mutevoli comportamenti nei mutevoli ambienti, non sono ereditarie (quella giraffa che, a forza di stirare il collo, lo avesse allungato, genererebbe figli col collo della primitiva misura). Ereditarie sono solo le « mutazioni » attinenti alle intime strutture cromosomiche delle cellule germinali. Ma nessuna spiegazione soddisfacente è data del modo in cui esse possano avvenire in natura. Tali mutazioni, d'altra parte, darebbero luogo al deterioramento della specie anziché al suo perfezionamento. Quelle poi eventualmente perfettive e orientate verso il transito ad altra specie, in tale orientamento iniziale sarebbero rudimentali, inefficaci e incapaci di vincere la presunta battaglia della selezione.

Le moderne scoperte di genetica, d'altra parte, hanno tanto più rivelato il radicarsi di tutte le caratteristiche specifiche ed individuali appunto nella strutturazione dei cromosomi del nucleo delle cellule germinali, la cui immutabilità, nelle singole specie, avvalora l'immutabilità delle specie stesse.

Quanto alla moderna paleontologia, gli scavi effettuati in antichissimi strati geologici, hanno portato alla luce animali di milioni di anni fa identici agli attuali, che cioè non hanno avuto alcun processo evolutivo. Si sono perfino ritrovati inaspettatamente — per citare un solo esempio — nel mare sudafricano, pesci viventi (Celacantidi) uguali a quelli che erano stati scoperti in strati geologici di due o trecento milioni di anni fa (il primo esemplare fu pescato nel 1938: fu considerata la più sensazionale scoperta zoologica del nostro secolo).

9. *Gli scienziati di fronte all'evoluzionismo*

Come ho premesso e come vedremo nel prossimo paragrafo, l'ipotesi evoluzionista, intesa in modo ragionevole, non esclude, anzi accresce la necessità dell'Artefice Sommo. Viceversa, chi vuole escludere questa necessità deve ammettere *per forza* l'evoluzionismo, inteso come processo perfettivo, avvenuto ciecamente, tutto *da sé*: infatti, se si esclude la spontanea evoluzione si deve ammettere l'intervento di qualcuno dal di fuori. Lo scienziato negatore di Dio — a differenza dello scienziato credente — non ha quindi davanti a sé un'alternativa di *imparziale* scelta.

Non sono mancate neppure falsificazioni sperimentali a pro della teoria evolutiva. Nel campo dell'embriologia, per esempio, fecero colpo i « falsi » compiuti in schemi e fotografie dal grande biologo Ernesto Haeckel (1834-1919). Quanto alle ricerche paleontologiche, si può ricordare, a modo di esempio, la presunta scoperta, nell'Inghilterra meridionale (nel Sussex, presso Piltdown), del cosiddetto « uomo di Piltdown », trovato appunto negli scavi presso quella città, che sarebbe risalito a 300.000 anni prima e, con i suoi caratteri umano-scimmieschi, avrebbe rappresentato un anello di congiunzione con l'uomo, nella catena evolutiva. Fu scoperto verso il 1910 e lo si trova ampiamente descritto, come certo, nell'Enciclopedia Treccani; ma uno

studio più accurato, compiuto 40 anni dopo, rivelò che i pezzi erano stati falsificati, come è riconosciuto, senza ombra di dubbio, nella III appendice della stessa Treccani (1960).

C'è poi il « Sinantropo », scoperto negli scavi di Choukoutien, vicino a Pechino, che viene tuttora presentato come autentico, ma che per molte ragioni sembra costituire un altro grosso inganno (per i particolari non posso che rimandare al mio libro *Il Dio in cui crediamo,* nella lunga nota sull'evoluzionismo) (3).

Ed ecco ora — anche per confermare la parzialità della scelta di questi scienziati — una sintomatica dichiarazione del grande biologo e accademico M. J. Rostand (1894-1977), scritta nel 1957: « *A favore del trasformismo sta il fatto di (...) non avere altrimenti più altra risorsa che di ammettere la creazione diretta e indipendente delle specie (...). Tuttavia la teoria della evoluzione non dona certamente allo spirito ogni soddisfazione e tranquillità, perché da una parte essa lascia deliberatamente senza risposta la formidabile questione dell'"origine della vita" e, dall'altra parte, essa non propone che delle soluzioni illusorie al problema, non meno formidabile, della natura delle "trasformazioni evolutive", ossia il modo, il meccanismo che le produce (...). Aggiungerei che forse siamo in situazione peggiore che nel 1859* (quando fu pubblicato il celebre libro del padre dell'evoluzionismo, C. Darwin (1809-1882), sull'"origine delle specie"), *perché avendo vanamente cercato durante un secolo noi abbiamo un po' l'impressione di avere esaurito il campo delle ipotesi. inoltre, la natura vivente apparisce ancora più stabile, più fissa, più ribelle alle trasformazioni (...). Quando parliamo di evoluzione, concepiamo una natura "immaginaria" dotata di poteri radicalmente differenti da tutto ciò che ci è scientificamente noto (...) un mondo incantato, fantasmagorico, surrealista (...) il che siamo tentati di dimenticare a forza di raccontare la storia della vita (...) e di descrivere con forza di dettagli i mutamenti del piede dei cavalli o dei molari degli elefanti (...). Quanto a me ci credo fermamente (!) perché non vedo il mezzo di fare altrimenti* ». Si tratta dunque di un'ammissione *forzata,* frutto di partito preso, per non volere assolutamente ammettere l'aborrita tesi dell'intervento del Creatore. Una adesione dunque all'evoluzionismo aprioristica e quindi antiscientifica.

---

(3) Ed. « Pro Sanctitate », piazza S. Andrea della Valle, 3 - Roma 00186.

10. *Ma anche l'evoluzionismo meccanicistico più radicale reclama Dio*

Supponiamo pure, tuttavia — nonostante le suddette difficoltà — che l'evoluzione puramente meccanicistica delle specie viventi sia un'ipotesi ammissibile. Prescindiamo dal modo in cui possa essere spiegata. Limitiamoci cioè a supporre il fatto che, lentissimamente, dalle primordiali forme di vita, siano derivate specie viventi sempre più perfette, fino all'uomo.

Ne conseguirebbe forse l'esclusione del necessario Artefice? Si dovrebbe cioè concludere che tutto sia avvenuto per caso? Sarebbe lo stesso che dire che un pezzo di piombo non può saltare da sé un gradino di un metro con un sol balzo, ma vi riuscirebbe con tanti piccoli salti di un centimetro l'uno.

Breve o lunghissimo che sia il cammino evolutivo percorso, ciò che decide sull'alternativa tra il *puro caso* o l'*intervento ordinatore* è il *risultato finale*: se questo è intelligentemente configurato e strutturato, non può dipendere che da una fonte proporzionatamente intelligente, non dal cieco caso.

Torniamo agli esempi fatti sopra. E' assolutamente impossibile che da un'unica esplosione in una cava di marmo nasca un blocco perfettamente configurato come il Mosè di Michelangelo. Vogliamo ora ammettere che un blocco di pietra, a forza di rotolare per miliardi di anni infine lo produca? Oppure che una serie interminabile di scalpellini, transitando ad occhi bendati davanti a quel blocco e dando ciascuno un colpo a casaccio, scolpiscano finalmente il capolavoro? E che dire se si pretendesse che sarebbe potuto nascere, addirittura il Mosè vivo? O possiamo mai credere che, ponendo in un contenitore i pezzi di una macchina cinematografica e quindi agitandolo per miliardi d'anni, venga fuori alla fine la macchina perfettamente montata? O pensare a miliardi di reazioni cieche fisico-chimiche che finalmente diano luogo al ben più grande capolavoro dell'occhio umano?

Scavalcando questa illusione della lenta evoluzione e dei tempi lunghissimi, di fatto, tutto lo sconfinato numero di azioni fisico-chimiche passate, che avrebbero finalmente prodotto quei risultati, costituiscono un *complesso* che è, *in tutto il suo insieme, causa* globale di quegli stessi risultati finali, perché *ogni azione ha reagito con la precedente* e così via. E allora, da un complesso *caotico*, protrattosi per un tempo lunghissimo quanto si vuole, non potrà mai nascere ciò che vediamo così

mirabilmente e intelligentemente plasmato, ordinato, strutturato. Anzi, la necessità dell'intelligente Artefice e il suo sconfinato potere, sarebbero immensamente evidenziati dalla supposta lunghissima storia evolutiva, dovendo essa presupporre la previsione del lontanissimo risultato finale e l'intelligente *coordinamento* di tutto il processo evolutivo verso tale fine.

Quindi, anche accettando un'ipotesi totalmente materialista e meccanicista (che supponga cioè tutto derivato da giochi di forze e da giustapposizioni di corpuscoli materiali) si dovrebbe necessariamente ammettere l'intervento dell'Artefice Sommo per infondere, al caos iniziale, un qualche stupefacente e misterioso *impulso primitivo* capace di dare alla fine origine al capolavoro della natura presente.

In realtà però, contro una tale prospettiva totalmente meccanicistica, l'intervento dell'Artefice sommo s'imporrebbe ulteriormente per far salire alla materia inanimata il gradino della *vita,* poi quello dei *sensi* e infine per far nascere il *pensiero.* Tuttavia, dopo il superamento di quei gradini, resterebbe, tra un gradino e l'altro, ancora impossibile una *cieca* evoluzione.

Si può però prospettare un'ipotesi *plausibile* di evoluzione *non cieca,* bene al di là del puro meccanicismo. Siccome sappiamo oggi che tutto il segreto delle caratteristiche di ogni specie vivente è racchiuso nella struttura dei cromosomi del nucleo della cellula germinale, si potrebbe prospettare l'ipotesi che sia stata prodotta dall'Artefice Sommo un'iniziale struttura cromosomica dell'*iniziale germe vivente,* capace di attualizzarsi, via via, nelle strutture corrispondenti alle successive specie (salvi sempre i necessari interventi, almeno per il superamento degli ulteriori gradini dei «sensi» e del «pensiero»). Si avrebbe bensì un risultato *evolutivo delle specie viventi,* ma sarebbero tutte precontenute *virtualmente* nel primitivo germe. In esso sarebbero precontenute, in modo latente, tutte le potenzialità vitali delle future specie, le quali, negli idonei momenti ambientali, si sarebbero via via attualizzate, quasi come in un razzo multiplo gli stadi successivi, già precontenuti in esso con le loro potenzialità, si incendiano successivamente. Dunque non si tratterebbe più assolutamente dell'evoluzione comunemente intesa, frutto del cieco caso e della selezione, ma di una successione di specie, già *preordinata* dall'Artefice Sommo e *da Lui stesso radicata* in quel germe iniziale.

V'è un'analogia con ogni nascita individuale. In essa si attua la mirabile evoluzione, nel seno materno, dalla minima cel-

lula germinale fino — per vari stadi — al soggetto maturo, evoluzione tutta guidata dalla struttura precostituita e dalla virtualità nascosta in tale cellula. Analogamente, nel primitivo germe vivente sarebbero state inserite le virtualità nascoste e attualizzate via via nella catena delle successive specie.

11. *La bellezza del creato riflette quella di Dio*

La meravigliosa struttura dell'universo rivela dunque necessariamente il suo Artefice. Ma sarebbe bastato, per sé, che tutto *funzionasse* bene. Quando un tecnico lavora su un tavolo di montaggio non si preoccupa di come si presentano i vari fili elettrici e gli apparecchi, ma solo del buon funzionamento. Solo al prodotto finito che dovrà essere ammirato dal pubblico, verrà dato un aspetto esterno il più elegante possibile.

Ordinariamente non si suol dare molto peso alle bellezze del cosmo. Se il solo caso *cieco* le avesse prodotte, attraverso una sia pur lunghissima evoluzione, esso non si sarebbe certo preoccupato — se così fosse permesso dire — della *bellezza estetica* dei suoi prodotti. Tale bellezza non è per niente indispensabile per il perfetto funzionamento dei meccanismi naturali. Per attirare gli insetti, sarebbero bastati qualsiasi colori e odore dei fiori, non la loro meravigliosa grazia; per sollecitare il richiamo sessuale non era certo necessario lo splendore delle penne dell'« uccello del paradiso »; per il perfetto funzionamento di tutti gli organi del corpo umano, non era indispensabile che vi fossero posti dentro così bene, pur nella loro dissimmetria, in modo da creare l'esteriore nobiltà delle forme, l'eleganza dei movimenti, la bellezza dei volti.

Questa bellezza estetica è un riflesso della bellezza di Dio, un altro segno inconfondibile della sua opera.

12. *Dio ha fatto dal nulla tutte le cose*

Ogni artefice umano opera su qualche materia preesistente, scegliendola con le qualità più idonee agli scopi che si è prefisso. Se fosse stato così anche per l'Artefice dell'universo, si dovrebbe supporre la preesistenza di una materia, idonea per la costruzione dell'Universo.

Ma oggi le ricerche scientifiche sono riuscite a penetrare

nell'intima costituzione della materia, raggiungendo le minime particelle primordiali, costitutive di tutti i corpi dell'universo, svelando la meravigliosa unità dell'universo stesso. Ora, chi ha dato a queste minime particelle la capacità di adattarsi alla costruzione di tutta la sterminata varietà cosmica? Tutto lascia supporre una *preordinata* idoneità di tali particelle, a tale scopo. E, trattandosi delle particelle che sono alla *radice ultima* della materia, non si vede come esse possano avere avuta tale preordinata idoneità se non essendo state *create* appositamente in tal modo da chi conosceva il grande piano costruttivo, cioè dallo stesso Artefice Sommo. Da notare che, quanto all'universo, nella sua attuale struttura, anche i dati scientifici più accreditati escludono che esso sia sempre esistito e suggeriscono un inizio a una distanza di tempo dell'ordine della decina di miliardi di anni. L'Artefice cosmico si presenta quindi anche come il *creatore* stesso della materia, *dal nulla* (al di là infatti di quelle particelle non si trova che il nulla).

* * *

Vi sono però altri due argomenti più inoppugnabili per dimostrare la creazione dal nulla. Qui non posso che accennarli, per quei lettori abituati a questo tipo alquanto arduo di considerazioni (per il loro sviluppo non posso che rimandare nuovamente al mio volume *Il Dio in cui crediamo*).

L'ipotesi di una materia precedentemente sempre esistita, condurrebbe all'*assurdo* di un tempo trascorso (segnato dalle vibrazioni reali o sempre pensabili nella materia) tutto già *attuato* quale tempo passato *infinito* (da non confondersi con il tempo futuro, sempre crescente, ma mai attuato come infinito). In tale ipotesi, vi sarebbero stati infatti degli eventi, dei movimenti della materia, a distanza di tempo (passato) infinito; dopo tali eventi, ne sarebbero accaduti altri, a poca distanza di tempo dai primi, ancora a distanza di tempo infinita (non potendo tale poca distanza di tempo far passare dall'infinito al finito) e così per altri successivi eventi, avendo perciò in conclusione tanti tempi passati infiniti, sempre più vicini a noi. Ma il tempo fluisce in modo continuo. Ci dovrebbe quindi essere *continuità* tra quei tempi passati *infiniti* e quelli *finiti*, continuamente crescenti, che si potrebbero sempre considerare, andando indietro, a partire da oggi. Tale *continuità* implicherebbe quindi un *momento di transito* dai passati infiniti a quelli finiti: sarebbe come dire che diminuendo un tempo infinito,

per esempio, di un minuto secondo, esso diventerebbe finito. Il che, appunto, è *assurdo.*

L'altro argomento, più diretto e profondo, che non voglio omettere per i lettori amanti di filosofia, è di carattere metafisico. Nessun « effetto » può avvenire senza una proporzionata « causa » che lo giustifica; e, ancor più in generale, nessuna cosa può avvenire o essere (come già accennai per rettificare certi equivoci) senza un'adeguata « giustificazione », ossia una sua ragion d'essere o « ragione sufficiente » (come si dice in filosofia). E' un'intuizione di semplice buon senso. Se ciò vale ed è chiaro per i *cambiamenti* delle cose (il movimento di una pietra, per esempio), che costituiscono solo un loro *nuovo modo* di essere ed hanno quindi un limitato spessore entitativo, tanto più vale per la loro esistenza, ossia per il loro *essere primo,* che ha piena portata entitativa. Se ci deve essere una ragione per il movimento di quella pietra (un impulso avuto), tanto più deve esservi per la sua esistenza. La ragione *prossima* della sua esistenza è la roccia da cui si è staccata. Ma qual è la « ragione sufficiente » *ultima* dell'esistenza di quella roccia? Cioè, in genere: qual è la ragion d'essere *ultima delle cose?*

Questa potrà trovarsi o *in esse,* cioè nella loro *essenza,* ossia quale loro esigenza essenziale, o *fuori di esse.* Ciò pertanto che rientra nell'essenza di una cosa non le può mai mancare, cioè, come si suol dire, le è « necessario », tanto da rendere inconcepibile la cosa senza quella qualità. Così, per esempio, un triangolo piano non è concepibile senza la proprietà essenziale di avere la somma degli angoli uguale a un angolo piatto (mentre non è essenziale, per esempio, che sia isoscele). Consideriamo allora la materia, nella sua massima generalità, macroscopica e visibile, in quanto quantitativamente misurabile. Se la sua ragione di esistere fosse in se stessa, essa sarebbe « necessaria », non potrebbe non esistere, né concepirsi come non esistente. Invece, considerando una porzione di materia qualsiasi, la si vede essenzialmente indifferente ad essere tanta o tanta, il doppio, metà, ecc., così da potersi concepire con qualunque variazione quantitativa: quel sasso, cento sassi uguali, ecc. Ciò basta per comprendere che essa è indifferente all'*essere* o al *non essere,* cioè non esiste per necessità propria. Come infatti può essere doppia o metà, può essere nulla.

Questo si può capire ancor meglio facendo la seguente considerazione. Se la materia dovesse esistere per necessità di natura, avendo cioè la ragione sufficiente della propria esistenza nella sua stessa essenza, dovrebbe esserle *essenziale* anche una

determinata quantità, così da non potersi concepire né più grande, né meno. L'esigenza all'essere, infatti, dovrebbe riferirsi all'essere *concreto,* il quale per la materia corrisponde sempre ad una *determinata* quantità. Il più e il meno quantitativo le dovrebbe ripugnare come ripugna al triangolo piano di avere la somma degli angoli maggiore o minore di 180°.

Non avendo dunque in sé stessa la ragione del proprio esistere, la materia deve aver ricevuto l'essere dal di fuori. Deve cioè essere stata *creata dal nulla.* E non posso qui prolungarmi oltre.

L'affermazione è di enorme portata. Essa eleva la sconfinata grandezza dell'*Artefice* cosmico all'infinità assoluta di *Creatore* e mette in evidenza — contro ogni forma di panteismo, che identifica il cosmo con Dio — la contrapposizione essenziale tra il cosmo e Dio: il cosmo, realtà « *contingente* », creato dal nulla; Dio, unico essere « *necessario* » e quindi eterno. Dio è l'unico cioè ad esistere in forza della sua stessa essenza, così da essere ragione del proprio esistere e dell'esistere di tutto l'universo, nato dalla sua infinita onnipotenza *creatrice* e *ordinatrice.*

L'esperienza scientifica insegna che nulla si crea e nulla si distrugge, ma evidentemente essa non può opporre alcuna difficoltà, perché ciò riguarda la materia già esistente. Tutti i fenomeni naturali riguardano la trasformazione di ciò che già esiste. E' anche molto naturale, dal punto di vista fisico, che, come la materia non può prodursi da sé nel suo primo essere, così non possa annichilarsi. Da notare in proposito che le trasformazioni di materia in energia, proposte dalla fisica corpuscolare einsteiniana moderna, non sono « annichilazioni », come le trasformazioni reciproche non sono « creazioni », ma sono, appunto, « trasformazioni ».

13. *Gli attributi di Dio*

Una firma non ci può far conoscere pienamente la persona cui appartiene, però ci può dire qualcosa del suo carattere. La firma di Dio nell'universo è ben più penetrante di una firma umana e, pur non potendoci far conoscere tutta la sua intima essenza, ci permette di scoprirne alcuni aspetti fondamentali.

Non posso che accennarli rapidamente.

Egli è puro *spirito*. Come creatore di tutta la materia deve infatti stare al di fuori e al di sopra della materia stessa. Esiste inoltre l'anima spirituale e pensante dell'uomo che per ognuno deve essere creata da Lui. Il creatore di tali entità spirituali non può che essere spirito.

Egli è *immortale* in quanto spirito (come è immortale anche l'anima spirituale umana). Inoltre Egli è *sempre stato*, cioè è *eterno*. Infatti, quale fonte di tutto l'universo creato, non può a sua volta essere stato creato: Egli ha in se stesso la ragione del proprio esistere e quindi è « necessario » ed eterno.

Egli è infinita *perfezione*. Ogni povertà e imperfezione è difetto di essere, ogni ricchezza e perfezione è affermazione, attuazione di essere. Ciò, d'altra parte, che è essenziale ad un ente, deve realizzarsi in tutta l'estensione del suo contenuto, altrimenti sarebbe un'altra essenza e non quella (come ad esempio, essendo essenziale per un triangolo piano avere la somma degli angoli uguale ad un angolo piatto, tale proprietà non può essere realizzata solo in parte, altrimenti il triangolo sarebbe sferico). Se Dio ha l'essere in forza della sua stessa natura, cioè se l'essere gli è essenziale. Egli deve possederlo in tutta l'estensione del concetto, deve cioè possedere *tutto l'essere*, in quanto *perfezione*, così da esaurire ogni perfezione. Egli è quindi *infinitamente perfetto*.

Inoltre Dio non può essere che *unico*, per natura, appunto perché esaurisce tutta la perfezione dell'essere.

La sua perfezione infine è *trascendente* (da: « trans-scendere », montare al di sopra) rispetto agli esseri creati, non costituisce cioè un di più nello stesso piano di questi, bensì un piano essenzialmente superiore, in cui cioè l'essere ha una natura intrinseca, superiore. Ciò spiega (per quanto è possibile alla nostra mente nel considerare concetti così alti che toccano la misteriosa essenza di Dio) perché gli enti creati non aggiungono nulla all'essere infinito di Dio (come un pezzo d'oro non si accresce aggiungendo tanti pezzi di argento; o come la moneta aurea non si accresce stampando tanta carta moneta).

Egli è *onnipotente*. Può fare cioè qualsiasi cosa (naturalmente che non implichi contraddizione, che è negazione di essere). Già come Artefice del mirabile ordine cosmico, Egli risulta immensamente *potente*, ma non ancora *onnipotente*. Sarebbe una potenza proporzionata alla grandezza di tale opera, mirabile, ma non infinita. La potenza infinita, ossia l'onnipo-

tenza, risulta invece dalla creazione dal nulla. Nessun comune artefice, per quanto grandissimo, è capace di produrre qualcosa dal nulla. Chi crea dal nulla compie il balzo dal niente all'essere e la sua grandezza non si commensura più soltanto alla perfezione della cosa prodotta, ma all'*essere in quanto tale*, in tutta l'estensione del termine, che non ha limite. Ogni cosa infatti rientra nel gran piano dell'essere e chi è riuscito a raggiungerlo, partendo dal nulla, potrà spaziare completamente in esso. Ecco perché in natura niente si crea e niente si distrugge: perché sono attività di potenze cosmiche, finite. Solo l'infinito Artefice cosmico supera questa impossibilità. E' il Creatore, è Dio.

Egli è *benefico.* La sua opera creatrice non aggiunge infatti niente al suo essere, alla sua infinita perfezione. Essa è perciò totalmente disinteressata. Pura effusione di ricchezze, per il bene altrui, pura effusione di bontà, di amore. E qui si accavallerebbero problemi a problemi che non posso in queste brevi pagine nemmeno toccare.

Aggiungerò solo un accenno a due stupefacenti fatti storici, nei due paragrafi seguenti.

14. *Stupore per una voce nella storia: Gesù*

La firma di Dio nell'universo, pur rivelandone l'infinita grandezza e trascendenza, non ci permette di valicare, con la nostra mente finita, il mistero *intrinseco* della sua infinita natura, del suo infinito dinamismo, della sua relazione col mondo e con l'uomo. Il quadro stesso però di questo mistero infinito ci ha preparati ad attendere qualche altro eventuale intervento clamoroso.

Stupore per una voce nella storia. Una molteplice e scarna narrazione di quattro Vangeli e di alcuni altri scritti (scarna per la freddezza distaccata della narrazione, senza artificiosa sistematicità, con disparità, concordabili tra loro, che ne rafforzano la veridicità) e una tradizione bimillenaria, ancorata a testimoni diretti, che hanno avvalorato la testimonianza col martirio, presentano un personaggio di Palestina, Gesù di Nazareth, con la sbalorditiva qualifica di Figlio di Dio, Uomo-Dio. Un Dio incarnato, per illuminare e salvare gli uomini. Come tale è adorato a tutt'oggi da milioni e milioni di uomini (si avvicinano al miliardo).

Non si riesce ad inserire questo fatto nel quadro di tante altre personalità elevatesi a maestri e guide o che hanno fondato delle religioni e galvanizzato intere popolazioni.

Oltre l'impressionante avverarsi, in quel Gesù, delle profezie a suo riguardo, disseminate nella parte molto antecedente della Bibbia, oltre alle sue innumerevoli gesta miracolose, culminate nella narrazione largamente documentata della sua risurrezione, c'è il fatto sbalorditivo del suo autoproclamarsi Dio: fatto *assolutamente unico* nella storia di tutte le religioni.

Un pazzo? Un empio bestemmiatore e imbroglione? O un vero Uomo-Dio? Esclusa la prima e seconda alternativa per la sapienza e l'equilibrio della dottrina, universalmente riconosciuta e per la dolce bontà di tutta la sua condotta, e la generosità, spinta fino alla suprema immolazione, non resta che la terza soluzione. Gesù è veramente Uomo-Dio, il Divino Figlio Unigenito, incarnato.

Avevamo chiuso il paragrafo precedente riconoscendo Dio *benefico*. Ora la sua bontà si eleva alle dimensioni dell'*infinità divina*: bontà *infinita,* capace di questa presenza e donazione per noi, capace di comunicarci un divino messaggio diretto.

Ma qui si passa da stupore a stupore.

Questo divino messaggio diretto svela inimmaginabili segreti della intima natura divina. Svela il suo essere Uno e Trino, il suo essere Trinità (Padre, Figlio, Spirito Santo). E, cosa ancora più immediatamente toccante per noi, svela la sconfinata sua bontà proprio verso gli uomini, verso ogni uomo. Non solo donazione dell'infinitamente ricco che dona i suoi tesori, ma donazione salvifica, riparatrice, redentrice, mediante la immolazione della Croce.

Messaggio che fa vibrare della luminosa e trepidante responsabilità di risposta e, un giorno, di incontro con Lui.

15. *La Chiesa*

Chi deve raccogliere questo messaggio divino? Solo quei contemporanei, diretti ascoltatori della parola di Gesù o anche noi e i posteri, dopo tanti secoli?

Un'iniziativa così clamorosa del Dio eterno, che trascende

tutti i limiti della comune storia, non è pensabile che sia stata diretta soltanto a quegli ascoltatori immediati. Egli stesso infatti disse: « *Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno* » (*Mt.* 24, 35); e agli Apostoli: « *Istruite tutte le genti (...) insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato (...) io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo* » (*Mt.* 28, 19-20).

Né omise la sanzione per chi non avesse accolto la sua parola, dopo averla ricevuta. Cosa ben naturale, data la sua autorità divina: « *Chi non crederà sarà condannato* » (*Mc.* 16, 16).

E qui, pur volendo limitarci solo a qualche spiegazione sintetica, si nota subito la situazione assolutamente originale venuta a crearsi, con i suoi riflessi pratici drammaticamente paradossali, anzi assurdi, nel quadro delle ordinarie possibilità. Il valore di una parola che si proclama divina non può confrontarsi con quella di qualsiasi maestro umano, pur grandissimo: né quanto alla parola in sé che, quando è divina, è infinitamente preziosa, né quanto alla responsabilità di accoglierla, che è assoluta. Questa responsabilità ci lega alla parola divina *in quanto tale* e quindi escludendo qualsiasi adulterazione. Non si potrebbe pensare nessuna beffa più tragica del prestare *assoluto ossequio* a un insegnamento ritenuto divino, mentre è frutto di distorsioni umane.

Ma come garantirci della sua *autentica trasmissione*, attraverso i secoli, in mezzo a tanti contrasti umani e nel gioco di tanti egoismi, in antagonismo, nei punti più scottanti, con il messaggio evangelico? Se si trattasse di verità puramente teoriche o matematiche, non si dovrebbe temere che vengano adulterate nel trasmetterle. Il teorema di Pitagora sui triangoli rettangoli resta tranquillamente immutato da venticinque secoli. Ma ben diverse sono le verità che *impegnano le scelte più intime della vita umana*. (Si pensi, per esempio, alla grandezza disorientante e impegnativa del dogma dell'Eucaristia, più o meno caduto nelle varie dottrine dei cristiani protestanti; si pensi al celibato ecclesiastico, caduto tra i protestanti e, in parte, tra gli ortodossi; si pensi all'indissolubilità matrimoniale anch'essa caduta in quei settori della cristianità, e così via).

Neppure i sacri testi dei Vangeli possono costituire una garanzia di *autentica trasmissione*, potendo essere soggetti ad interpretazioni interessate e tanto diverse (come dimostrano le

centinaia e centinaia di diversificazioni dei protestanti). Gli uomini si troverebbero obbligati a prestare assoluto ossequio alla parola di Dio, ritenuta illusoriamente tale, essendo stata fatalmente adulterata dalla parola dell'uomo. Questo il dramma. Questo l'assurdo.

Non si presentano che due soluzioni. O si esclude quel clamoroso, antico intervento di Dio, nella persona di Gesù; o, se si ritiene certo quell'intervento, si postula un altro intervento divino: la creazione cioè di un organismo *vivo*, permanente nei secoli, *giuridicamente e visibilmente organizzato* e determinato (in modo da essere ben individuato da ognuno), formato ovviamente da uomini, ma *divinamente assistito* per la fedele trasmissione del messaggio divino, capace addirittura, all'occorrenza, di decisioni *infallibili*, adeguate cioè alla stessa infallibilità della parola di Gesù. Non si può ammettere cioè che Dio abbia parlato al microfono, per così dire, dei tempi di Gesù, in modo tanto impegnativo, senza ammettere che Egli abbia anche assicurato il filo conduttore, capace di trasmettere autenticamente, lungo i secoli, quella parola divina. (Quanto all'ipotesi di una infallibile illuminazione dei singoli, è chiaro il suo carattere pretestuoso, rendendosi impossibile ogni controllo: ed è smentita di fatto dalle innumerevoli, radicali disparità di opinioni).

Le caratteristiche di questo filo conduttore debbono quindi essere l'indefettibilità e la congiunzione ininterrotta con quel microfono di duemila anni fa. Nella storia ne troviamo uno solo (gli Ortodossi e i Protestanti mancano di quella continuità fino al tempo di Cristo): è la Chiesa Cattolica.

La sua indefettibilità è forse smentita dalle debolezze talora anche gravi (sia pur compensate dalla lunga schiera di santi e di sapienti) di non pochi suoi membri? Tutt'altro. Esse sottolineano invece che la sua autorità di magistero e di guida non è fondata sul valore umano dei suoi membri, ma sull'*assistenza divina.*

16. *Il Papa*

Come organismo umano però essa dovrà avere un'organizzazione giuridica, una gerarchia, un'autorità. Tale organizzazione potrà variare e di fatto ha avuto un'evoluzione nel corso dei secoli. Riaffiora così l'incertezza, ricompare un assurdo. Come

può esserci un organismo indefettibile, che sia mutabile nelle sue stesse strutture decisionali? Vi saranno soltanto decisioni di assemblea? E di quali e quanti componenti? Chi ne approverà il regolamento? E perché non si è sempre fatto così?

Questa nuova incertezza, che infirmerebbe tutta la funzione di garanzia di tale organismo, non può essere logicamente eliminata che ammettendo l'esistenza di un suo fondamento *visibile* e capace di *infallibilità,* per diretta *divina assistenza,* di un capo, un sommo pontefice, il Papa. E, infatti, esso si trova *solo* nella Chiesa Cattolica.

Si tocca così, attraverso lui, indipendentemente dalla sua personale santità e saggezza umana (che anche quando siano grandissime sarebbero sempre limitatamente umane) l'assoluto divino. Il prodigioso intervento divino in Palestina trova l'unico pensabile modo coerente di trasmettersi nel corso dei secoli. E' come disse Gesù: « *tu sei Pietro e su questa pietra io edificherò la mia Chiesa e le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa. A te io darò le chiavi del regno dei cieli; ciò che legherai sulla terra resterà legato nei cieli; e ciò che scioglierai sulla terra resterà sciolto nei cieli* » (*Mt* 16, 18-19).

Nell'universo non v'è solo la *firma* di Dio; vi ha risuonato la sua viva *parola,* di timbro eterno, fedelmente *trasmessa,* capace di impegnare tutti, per sempre.

PIER CARLO LANDUCCI

ANTOLOGIA

L'OMBRA DI FREUD

di Luigi Guglielmo Rossi

(parte decima)

5. L'UOMO E DIO

Esteriorità e libertà dell'amore in Levinas

Oltre a E. Husserl e a M. Buber, la scuola di Heidegger, nonostante il passionale antagonismo, infeuda la filosofia di E. Levinas (cfr. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité,* L'Aia 1971; ID., *L'extériorité:* « Philos. Rundschau », XII, 1964, pp. 63-89).

E' la ragione etica, supposta la strutturazione di Edipo, che eleva l'uomo al di sopra dei bruti. E l'etica è: « mettere in dubbio la mia libertà per la presenza di altri ».

In chiave di libertà la presenza dell'altro interpella la mia libertà, calda sollecitazione d'amore nei suoi riguardi, così da reprimere ogni voglia di egemonia e di fruizione egoistica.

Attraverso l'altro è il Tutt'Altro a chiamarmi. Gravita su di me il divino, la dimensione del Tutt'Altro, in virtù dei fratelli che mi circondano. Termine correlativo della giustizia resa agli uomini si aderge Dio, eccelsa ed ultima Presenza (cfr. *Totalité et Infini,* o.c., pp. 13, 50, 190 ss.).

Il personalismo di Levinas segna la riabilitazione dell'esteriorità di fronte all'idealismo.

L'infinito si riflette dentro la totalità e la storia. E' il Tutt'Altro

che s'accompagna a ciascuno di noi, irradiantesi, fuso, in un « identico » sistema. Instaura la vita autonoma e il civile consorzio, un solidarizzare di noi uomini tanto più uniti in misura del nostro vivere separati e indipendenti.

Se i fratelli incarnano il mio « alter ego », rimarcano all'unisono quel ch'io non sono. L'esteriorità dell'altro è quindi un'invocazione al mio io. Non più il collettivismo gregario, anonimo, del gomito a gomito, ma il collettivismo personalistico, polimorfo, del faccia a faccia. Egual fondamentalità comportano e la separazione ontica e l'unione di vita; o, meglio: reciprocamente si sostengono e si sostanziano.

E' il movimento di esteriorizzazione in ordine all'altro che mi interiorizza, al punto che io dischiudo gli orizzonti psicologici in orizzonti spirituali. Dal sapere, relazione soggetto-oggetto, mi sporgo e slancio sull'amore, relazione soggetto-soggetto (cfr. *o.c.*, pp. 122 ss., 165 ss.).

La fede non è fede se non espunge il processo oggettivante. Non bisogna ridurre Dio ad un oggetto. Mai lo spirito potrà essere oggetto di sperimentazione e di verificazione, giacché è all'origine di qualsiasi sperimentazione e di qualsiasi verificazione. Lo spirito inside nella fede che ha in se medesimo, non sussiste se non in grazia di questa fede. La fede filosofica, poi, collauda e nutre la fede religiosa (cfr. *o.c.*, p. 204 ss.).

Concupiscenza e colpevolezza

La fede filosofica, o ragione etica di Levinas, fenomenica e non noumenica, non differisce da quella di Ricoeur. Collimano gli approdi. Più ampia nondimeno, composita, a carattere architettonico, l'ermeneusi di Ricoeur.

L'amore del prossimo è in Ricoeur trasmutazione dell'amore di sé. Genesi è l'affettività umana, in tronco, ch'egli denuda allo scopo di chiarire e approfondire il simbolismo della concupiscenza. Lì vertono i rilievi acuti di Tommaso sopra le passioni, le note esistenzialiste di Kierkegaard. Vi raccolgono e vi organano gli indici della fenomenologia, veicoli di un'etica comunitaria, ove la concupiscenza si redime in chiave d'intersoggettività dialogica, nel discorso io-tu.

In tal modo il senso di colpevolezza erompe dalla concupiscenza di sé, ch'è solitudine, taglio di vita, un trauma in rapporto ai fratelli. Dal come la concupiscenza anima i sentimenti, lievitandoli d'amore o di egoismo, dipendono la bontà o la malvagità dei nostri atti.

Gli studi odierni di psicologia circa l'angoscia e le sue recondite

cause si affidano, in Germania, ai metodi fenomenologistici di Heidegger, e, in Francia, ai metodi intimistici (cfr. F. SCHÖNBERGER, *Neurose und Sünde:* «Der grosse Entschluss», XV, 1960, p. 203 ss.; H. HARSCH, *Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie,* Heidelberg 1963; H. HÄFNER, *Zur Problematik von Schuld und Schuldgefühl in der Psychotherapie:* « Wege zum Menschen », XI, 1959, pp. 369-82; J. SARANO, *La culpabilité, maladie et valeur:* « Études Philosophiques », XII, 1957, p. 39 ss.; D. WIDLOCHER, *La psychologie face au problème de la culpabilité,* Paris 1961; ID., *La fonction paternelle:* « Études », III, 1963, pp. 318-29; P. BISSONNIER, *Introduction générale aux aspects psychologiques du sentiment de culpabilité:* « Supplément à La Vie Spirituelle », LXI, 1962; H. HESNARD, *L'Univers morbide de la faute,* Paris 1949; ID., *Morale sans péché,* Paris 1954).

Ricoeur coopta anche la filosofia. Duce il pensiero di J. Nabert, si rifà al saggio di Kant sul « male radicale ». Ma non sviluppa razionalmente le indagini. Due le strade: dall'epistemologia del simbolismo all'ermeneusi intorno alle tematiche che i simboli sollevano.

Arduo, improbo è il metodo esegetico dinanzi alla molteplicità e varietà dei linguaggi di colpevolezza (cfr. J. NABERT, *Essai sur le mal,* Parigi 1955; ID., *Le désir de Dieu,* cap. II: « Finitude et mal », Parigi 1966; P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité,* I: « L'homme faillible », II: La symbolique du mal », Parigi 1960; ID., *De l'Interprétation. Essai sur Freud,* Parigi 1965: criticata da parte cattolica da P. JULIEN in « Arch. de Philos. », Ott. - Dic. 1966, pp. 620-626; ID., *Le conflit des interprétations,* Parigi 1969. Sull'opera di Ricoeur si vedano: RMM, Revue de Métaphysique et de Morale, LXIX, 1964, pp. 179-208, 305-21; D. VANSINA, *Orientation et Signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur,* Parigi 1969).

Il senso di colpevolezza, agli inizi, deriverebbe dal di fuori.

Succubo, inerme, l'individuo riceve dalla natura matrigna, invincibile, divieti e castighi, in un clima di contaminazione, di mezzo a mille « tabù ». Il peccato è *disordine.* Colpa e pena si reclamano vicendevoli. Si cointegrano. Insieme ad un timore sacro, nell'ambito dei valori religiosi ed etici, divampa l'assillo d'una *redenzione* al presente, più vivida, definitiva, in futuro, con l'Eschaton, o giudizio ultimo.

In seguito il senso di colpevolezza si enuclea ed urge dal di dentro.

La coscienza elabora vieppiù le idee di legge, di peccato, la responsabilità di meriti e demeriti. E' l'individuo ad infrangere il limite impostogli da una giustizia umana. Egli avverte, connaturata nella sua carne, cupo giogo di passioni incomposte, la legge del peccato di Paolo. Avverte i nativi legami col male e con Satana.

Simbolismo di Adamo, profetismo e redenzione

Il simbolo del peccato d'origine evoca la trasgressione di Adamo all'esordio della storia, la sua rifrazione sinistra in ogni uomo, macchia sconcia, per via di tara.

L'immagine di Adamo, che emerge dal simbolo del peccato d'origine, è polarizzazione d'obbligo dei nostri atti liberi. Aut-Aut.

O io riconosco d'essere figlio di Adamo, condivido la solidarietà del peccato, e allora mi unisco a Cristo, Ostia salvifica, Grazia che subissa la colpa;

o respingo l'immagine di Adamo, impartecipe al peccato, autocrate, arbitro del bene e del male, norma io stesso di verità, e allora mi separo da Cristo. Incarnazione redentrice, di guisa che il peccato d'origine si ripete in me attualmente e personalmente: io « sono » l'Adamo che respingo.

Al simbolismo del peccato d'origine s'annoda la « concupiscenza », il desiderio pravo. E Ricoeur di questa concupiscenza desume i contenuti impliciti.

La libertà dei cristiani, ch'è un'affettività nuova, liberazione, non può non incontrarsi e scontrarsi con l'affettività antica, schiavitù dello spirito, concupiscenza d'un corpo di peccato.

Occorre trasmutare la concupiscenza di sé, o « amor sui », in amor del prossimo, nel discorso io-tu, dialogo fraterno da soggetto a soggetto, « charitas ».

Ma non facile è l'ermeneusi sia perché, ridotta la concupiscenza a puro erotismo, lo storico la scruta con occhio sospettoso e vi ravvisa un tabù, sia perché, sulle basi d'un senso arcaico di colpevolezza e in nome d'un'etica altruistica, è invalsa un'esegesi laica che scagiona il desiderio pravo, ventila neutre le passioni, scevre di moralità congenita. Esempio e campione d'esegesi laica l'Hesnard (cfr. oo. e ll. cc.).

Dei valori etici, che fioriscono dalla strutturazione di Edipo, Ricoeur rivendica, con la Bibbia e la mediazione del profetismo, a livello di uomini adulti, l'univoca religiosità.

L'epoca dei profeti disserra un panorama di civile consorzio non più in rapporti di giudice-reo, laddove prevalevano i meccanismi psichici del Super-io, ma drastica coscienza della vanità dell'Io, gonfio e tronfio di giustizia.

Negli adulti il senso di colpevolezza a ritmo d'univoca religiosità, che la Parola di Dio pungola inesausta, eccita l'uomo ad una conver-

sione *ab imis* del fantasma e del desiderio. Le esigenze parentali cedono così a quelle profetiche, che annunziano l'alleanza e la speranza dell'Eschaton (cfr. P. RICOEUR, *Démythiser l'accusation: Démythisation et Morale*, Parigi 1965, p. 49-75, 208-212; ID., *Morale sans péché ou peché sans moralisme:* « Esprit », VII-VIII, 1954, pp. 303-312).

Ostano gli enigmi del male, fulcro di crisi, dedalo in cui si smarriscono e sfumano le vie del simbolismo. E' la morte, a meno che il simbolismo non invada la storia dell'Incarnazione redentrice. Ivi i simboli « teologici », specie la misericordia di Dio Padre e la risurrezione del Figlio, s'acclarano sempre più attraverso i generi letterari biblici. Dobbiamo applicarli ai dogmi, se vogliamo dirimere il peccato. Non si concepisce il peccato se non in forza di uno slancio che lo travalichi: lo slancio dell'efficacia salvifica. Noi — afferma Ricoeur — non crediamo al peccato, ma alla remissione del peccato. E' l'efficacia salvifica a fornirci l'intelligibilità di ciò che è il male, argine, diga alla sua furia di sterminio.

Strutturalismo ed ermeneusi di Ricoeur

In polemica con Lévi-Strauss, Ricoeur rimprovera allo strutturalismo di estromettere il problema dell'ermeneusi, di conoscere solo un senso, che è il « senso del non senso », la disperazione del senso, in un discorso ineffabilmente vacuo.

L'ermeneusi gode in Ricoeur d'enorme prestigio in vista d'una comprensione della storia. E la storia è per Ricoeur storia salvifica, Incarnazione redentrice, in antitesi a Lévi-Strauss che relega il Cristianesimo ai ranghi di mitologia, nel caos dei miti (cfr. P. RICOEUR, *Structure et Herméneutique et Discussion avec Cl. Lévi-Strauss*: « Esprit », XI, 1963; ID., *La Structure, le Mot, l'Événement*: « Esprit », V, 1967).

Scopo di Ricoeur è la fusione di strutturalismo e di ermeneusi. La duplice antropologia, strutturalistica ed ermeneutica, non più su spalti di conflittualità, ma di collaborazione e cointegrazione — l'una « objective », l'altra « existentielle » — s'accordano in una silloge armoniosa (P. RICOEUR, *La pensée sauvage et le structuralisme*, dibattito con Lévi-Strauss: « Esprit », nov. 1963).

L'antropologia ermeneutica deve riattingere il senso primo delle origini ai fini di darvi l'attualità dell'oggi, di rifar propria quindi l'innocenza spontanea, arcaica, dei valori che i simboli esplicitano.

L'antropologia strutturalistica, per parte sua, funge da medio. Traslazione dei modelli linguistici, scaturenti dalla correlazione di cultura

e linguaggio, essa non decifra se non le strutture *inconsce* dei miti e dei riti, annota le differenziazioni e le opposizioni fra i termini, orientata ad una « oggettività assoluta » che astrae dalla persona dell'osservatore.

Ricoeur riscatta l'« objectif » con l'« existentiel ». C'è il recupero, l'evidenziazione del rapporto storico, o rapporto di vita dell'individuo, che articola, plasma e sviluppa i modelli linguistici e le strutture inconsce, o infrastrutture.

Ad opera d'un tal rapporto storico si ha nel flusso dei secoli, in una visione diacronica, la sovrapposizione e la sovradeterminazione di senso, ove l'uomo, in ascesi continua, ha estrinsecato se stesso. Miti e simboli donano un senso, erogano la materia al pensiero.

Astrazione sterile, l'antropologia strutturalistica neglige il rapporto storico, scarna rassegna di scheletri e simulacri. A questi vuoti ovvia l'antropologia ermeneutica.

La reciprocità di scambi è legge.

Le analisi strutturali presuppongono tutte un'ermeneusi che dal senso fenomenico rinvii a quello implicito, aperta in linea semantica. Lo strutturalismo ha lì un'ampia sfera d'azione, vi applicherà l'analisi, teso a sorprendere le suggestioni ritmiche strutturalmente parallele.

Di riscontro, l'ermeneusi non può non ricorrere alle analisi strutturali, in quanto i simboli reclamano un « sistema », un canovaccio organico che, all'unisono, delimiti e coordini il loro senso: « Le symbole ne symbolise que dans une economie, un "ordo" » (cfr. *Le conflit des interprétations*, o.c., pp. 37, 59, 61).

Onde svolgere la dovizia d'espressione caratterizzante la reciprocità di scambi, a concatenazione d'un discorso in chiave d'esegesi, Ricoeur fa uso del linguaggio. La « parola » è pietra d'angolo dell'ermeneusi, testa d'arco, unica trafila idonea a schiudere l'io all'altro, vuoi sintatticamente, vuoi semanticamente (cfr. *Ib.*, pp. 80-85).

Spazia la « parola » su due poli distinti, eppur indissolubili: investe le strutture inconsce, o infrastrutture, il sistema dei segni, per varcarne le frontiere, turgida d'un senso egregio che mai apparirebbe se l'*iter* non salisse ai valori dello spirito, i quali regolano il rapporto storico, innovano e migliorano la vita.

La « parola » — in limine — armonizza diacronia e sincronia, sistema e storicità, coazione e libera scelta, istituzione e rivoluzione (cfr. *Ib.*, 95-97).

La storicità è l'idea madre di Ricoeur.

Gli strutturalisti priorizzano, ai danni della visione diacronica, o studio sull'evoluzione del linguaggio, la visione sincronica, o sistema dei nessi strettissimi che esistono « hic et nunc » tra le multiple parole d'una lingua.

Ricoeur, no. Le connubia. Si inseguono i miti, dal totemismo di Lévi-Strauss al kerygma dell'ebraismo. E il kerygma svela un « di più » di senso, sconosciuto all'ermeneusi strutturalistica (cfr. *Ib.*, pp. 52-53; Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Parigi 1958, p. 306 ss.).

Sennonché Ricoeur non aggredisce l'« ontologia » del linguaggio. Paga lo scotto all'esistenzialismo. Lo impelagano, spietate, le sabbie heideggeriane e gadameriane.

6. L'ONTOLOGIA DEL LINGUAGGIO

La sfida semiologica

L'ultimo libro di Ricoeur ripone sul tappeto il « Cogito » (cfr. P. RICOEUR, *La sfida semiologica*, Roma 1974).

La scomparsa del « Cogito » è fuor di dubbio la più grossa minaccia dei giorni nostri. La filosofia del soggetto, o « Cogito », imbriglia la storia, da Socrate ad Agostino, da Cartesio a Kant insino ad oggi, in contrasto ai sofisti dell'empirismo o ai dogmatisti dell'idea, d'una verità spoglia di soggetto: anche se la storia registra, più che la filosofia del soggetto, un seguito di stili riflessivi tributari a un diuturno lavorio di riformulazione meditata richiesto dall'audace contestazione.

Oggi è la contestazione di psicanalisi e di strutturalismo, la sfida semiologica, a colpire la filosofia riflessiva, l'intima esperienza dell'io, l'autoconoscenza nell'autotrasparenza, la posizione del soggetto in virtù d'un atto di riflessione completa su di sé (cfr. *Ib.*, p. 195).

Di fronte alla sfida semiologica, lungi dall'arroccarsi nel proprio feudo, respingendone gli assalti, la filosofia riflessiva dovrà appoggiarsi all'ostacolo, far coppia con la psicanalisi e con lo strutturalismo (cfr. *Ib.*, p. 196.

Come già per la psicanalisi (cfr. *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, o.c.,), Ricoeur indaga ora la « linguistica », radicalità d'ogni strutturalismo.

Non gli sfugge il ruolo che ebbe in seno alle scienze umane la linguistica saussuriana e postsaussuriana, in cui si definiscono i segni, l'og-

getto linguistico non eccede il termine parlato, lo scritto ha la sola ragion d'essere di rappresentare la parola. Linguistica in funzione sia di fonocentrismo, che ammanta il parlato a spese dello scritto, sia di etnocentrismo, che accantona gli scritti non fonici: algebrici, pictografici e geroglifici (cfr. F. de SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, Bari 1967, trad. di: *Cours de linguistique générale*, Losanna 1916).

Escussa la fecondità dei modelli elaborati da De Saussure, Ricoeur ascrive a quattro principi la rivoluzione del fonocentrismo:

a. Il trapasso da uno studio sui fenomeni linguistici consapevoli allo studio delle loro infrastrutture inconsce;

b. Il ripudio d'una disamina che coaguli ciascun termine in entità indipendenti, sì da assumere la correlazione a criterio d'analisi;

c. La primazialità dell'idea di sistema;

d. La ricerca di leggi universalistiche.

L'applicazione di tali principi, al servizio d'una linguistica della lingua, nei riguardi d'una ben più prismatica ed organica linguistica del discorso non soddisfa Ricoeur.

Di qui la proposta d'un trapasso dalla « semiologia », o scienza dei segni entro il sistema, alla « semantica », o scienza dei segni in espansione di frase, laddove la struttura è dinamismo ottemperante a canoni precisi, in ossequio per giunta ad una linguistica di noi contemporanei, più in parametri d'evoluzione che di sistema.

I testi — dichiara Ricoeur — o « si spiegano » secondo un modello di intelligibilità, che attiene alle scienze naturali, o « s'interpretano » secondo un modello di comprensione, che attiene alle scienze umane.

L'ermeneusi, dunque, scienza dell'interpretazione, occupa l'indagine di Ricoeur. Se ha le basi nella fenomenologia, riesce nondimeno a liberarsene di prosieguo grazie al duro vaglio delle nozioni di scientificità la più rigida, d'intuitività, di soggetto trascendentale.

L'esperienza ermeneutica è quella del soggetto che ha preso coscienza di sé, non già in linea di esordio, genesi e fondazione prima del senso, ma a titolo di « milieu », cioè all'unisono costituito dal senso e costituente il senso.

La « comprensione » di Ricoeur è un modo d'essere, non già di conoscere: il modo di quest'essere che esiste in quanto sa comprendere (cfr. *Ib.*, pp. 129-132).

Il comprendere le strutture simboliche è, insomma, comprensione

di sé, connettendosi l'aggancio semantico all'approccio di tipo riflessivo. Il soggetto — in Ricoeur — che s'interpreta, interpretando i segni, non è più il « Cogito »: è un soggetto che scopre di esistere, attraverso l'esegesi della sua vita, di essere immesso nell'essere, avanti d'autoporsi e d'autopossedersi (cfr. *Ib.*, p. 137).

Scienza e filosofia

La filosofia classica evinceva le cause ultime, o metafisica, dalle realtà terrestri, realtà dell'uomo e del cosmo. Era l'analisi dell'*essere* o del *conoscere* che portava il pensiero alle cause ultime. Mai però l'analisi mosse dal linguaggio. La filosofia classica ignorò una metafisica del linguaggio.

Sino a ieri, tutta rivolta al linguaggio, l'odierna filosofia vi ha precluso irriducibilmente la metafisica, forte dei criteri linguistici di sperimentazione e verificazione. Ed ecco ai giorni nostri insigni filosofi, refutata la legittimità di simili criteri, mettono in luce la densità metafisica di non poche forme del linguaggio, specie d'un linguaggio religioso, mitico e poetico.

Due epistemologi, Popper e Hempel, argomentano con efficacia sull'impossibilità di risolvere la scienza in un semplice coacervo di « os servabili ».

Meta dell'epistemologia, e lo sanzionava il Circolo di Vienna, è di dar unità ai mille rami del sapere scientifico e di giungere, quindi, ad una visione architettonica del cosmo. Metodologia e filosofia della scienza, l'epistemologia isola l'indagine ai dati empirici, i fenomeni, in ripulsa e dileggio dei dati metafisici, i noumeni. Non è se non descrizione.

Ma il cerchio si spezza. Non possiamo « descrivere » l'indole, i metodi e gli effetti d'una scienza se non sul filo d'un discorso che esuli dall'ambito scientifico, si collochi al di là e al di sopra nella misura in cui lo trascende.

C'è un linguaggio-oggetto. C'è un metalinguaggio. Dividono giocoforza l'epistemologia. Oltre i dati empirici, « osservabili », vi sono le entità teoretiche, non « osservabili » (es. elettroni). E le entità teoretiche condizionano la scientificità d'una teoria. Semmai le negassimo, avremmo l'assiomatizzazione e, consequenziaria, l'ammissione di nude verità logiche. Non più la sistemazione « deduttiva », che è esplicazione dei dati empirici. Non più la sistemazione « induttiva », ch'è previsione di dati nuovi.

A buon diritto C. G. Hempel eleva a sistema ermeneutico un lotto di principi ponte, ove i termini del linguaggio-oggetto si disposano ai termini del metalinguaggio (cfr. R. RATISSA, *Hempel e i principi ponte:* AA.VV., « Le più recenti epistemologie, Popper-Hempel », Atti del XVIII Convegno di Assistenti universitari di Filosofia, Padova 1974).

Se non bastasse, K. R. Popper scavalca Hempel. Poiché è fluido lo spartiacque tra le due classi di termini, Popper sostiene che non esistono puri « osservabili », ma che l'osservazione è sempre unita ad una elaborazione di dati, inscindibile il fenomeno dal noumeno: anche il caso più ovvio, es. l'atto del vedere, coinvolge arcani i dinamismi e i finalismi degli occhi.

In direzione dell'oggetto Popper fissa i compiti univoci della scienza. Siamo impari a garantire la scientificità d'una teoria, a verificarla tassativamente, in quanto non v'ha induzione. Al più le nostre risorse controllano un'ipotesi, « falsificandola »: a furia di ripetere le osservazioni, si trovano quelle che situano l'ipotesi in contraddizione con la realtà. A stringere i nodi, non ci arride se non la certitudine che una teoria è falsa. Ma, che sia vera, dobbiamo accontentarci di pronostici. La verità non è un dominio, bensì un ideale in chiave di regola. Di continuo ci approssimiamo ad essa, moltiplichiamo migliorate le teorie, paghi d'un ideale di « progresso » in sostituzione dell'ideale di « certitudine ».

La diagnosi di Popper demolisce psicologismo, essenzialismo, strumentalismo, psicanalisi, storicismo ed holismo. Cedono le pretese scientistiche al principio di falsificazione. Insta la metafisica a ridosso della scienza.

Il metodo di Popper per le scienze naturali è identico per le scienze sociali ed umane. E' stimolo critico di razionalità, impegno di libertà, individualmente e collettivamente. Condanna dei pseudo-profeti, gli utopisti che, in nome della scienza, s'arrogano d'inventariare e insublimare il futuro, ma che mortificano l'uomo. Hegel, Marx e Freud furono pseudo-profeti. Lo storicismo di Hegel è sfociato in determinismo politico, l'holismo di Marx in determinismo economico, la psicanalisi di Freud in psichismo panteistico.

La sociologia e la psicologia di Popper riconsacrano l'umanesimo coi valori dello spirito (cfr. K. R. POPPER, *Hegel e Marx falsi profeti,* Armando 1974; D. ANTISERI, *I lineamenti dell'epistemologia di K. R. Popper;* A. CASTAGNETTA, *Scienza e conoscenza in Karl Popper:* AA. VV., o.c.; D. ANTISERI, *Analisi epistemologica del marxismo e della psicanalisi,* Roma 1974).

Metafisica e linguaggio religioso

Allergica da secoli alla metafisica, la tradizione anglosassone ha oggi un improvviso risveglio di rivalutazione d'un'ontologia del linguaggio religioso. Vessilliferi F. Ferré e I. Ramsey.

A giudizio di F. Ferré un'adeguata analisi in materia di linguaggio religioso esige l'ausilio di tre discipline: la sintattica, l'ermeneusi e la semantica.

L'analisi *sintattica* scandaglia i « giochi linguistici interni » degli asserti di fede, il caleidoscopio di usi del linguaggio religioso in teoresi e prassi da parte di coloro che ad essi — i giochi in parola — si dedicano.

L'analisi *ermeneutica* concerne l'impiego non gnoseologico del linguaggio religioso latore non di idee, sibbene di sentimenti e di corrispettivi comportamenti.

L'analisi *semantica* verte sul senso e gli statuti ontici dell'oggetto del linguaggio religioso. Postula, precipua, un minimo di comprensione di ciò che si conosce e di ciò che risponde a realtà nel linguaggio religioso, affinché d'un tal linguaggio s'avvalgano efficacemente l'etica, l'estetica e la pedagogia. E' appunto questo minimo di comprensione gnoseologico e ontologico, a richiedere la metafisica come mezzo d scoperta, riferendosi la religione a dati noumenici.

Su due fronti si dispiega dunque l'analisi semantica: l'uno è la specificazione dei dati noumenici del linguaggio religioso; l'altro è l'enunciazione dei criteri per cui la metafisica controlla la conoscibilità che i dati noumenici rivendicano.

La metafisica mira ad una gamma di idee capaci di rendere consoni; in mutuo e nitido raccordo, tutti i « fatti », grazie ad un modello ultraempirico inferito dai fatti medesimi.

Criteri garanti della verità dei dati noumenici sono l'adeguatezza e la coerenza del modello ultraempirico in ordine all'intera vita nostra. Se l'adeguatezza è monopolio di fede, razionalmente noi acquisiamo la coerenza. I poteri che hanno i dati noumenici di deroga alla « prova dell'esperienza » convalidano nondimeno, di rincalzo, la fede in chiave di metafisica (cfr. F. FERRÉ, *Language, Logic and God*, New York 1961).

Secondo I. Ramsey il linguaggio ordinario, specchio dell'esperienza comune nell'alveo dei dati empirici, sortisce in una situazione di privilegio l'iperbole d'un linguaggio religioso, la metafisica della fede.

Epesegetici a titolo antonomastico, o « qualificatori » ottimali, de-

signano la situazione di privilegio, rilevandone in termini d'iperbole l'abissale differenziazione, il totale abbandono e l'universale significazione. Non v'è — ad es. — segno alcuno di affettività terrena (amici, famiglia, patria) che tanga l'infinita amabilità del Padre celeste, l'esimio, unico amor di Dio, la fede in fiamme (cfr. I. RAMSEY, *Religious Language*, New York, 1967, pp. 75-101).

I termini dell'iperbole trascendono l'etica e l'estetica, le pretese scientistiche. A reperire il criterio che analizzi l'iperbole, verifichi il senso, gli statuti ontici e il corredo gnoseologico del linguaggio religioso, i dati noumenici dell'empito di fede, non è se non la metafisica. Il termine « Dio » affulge così sul piano d'un termine « cointegratorio » ultimo, Alfa ed Omega, per la sistemazione cosmica di ogni esperienza. Ossia: devesi alla metafisica la funzione linguistica instauratrice d'una «sistemazione cosmica » *(cosmic mapping)*, ove l'uomo s'incontra con Dio.

La coscienza del proprio Io adombra la coscienza di Dio.

Circostanze d'eccezione, al limite, che rompono il ghiaccio, evocano e manifestano in noi la coscienza d'un Io cointegratore, non osservabile, dell'esperienza nostra in globo.

Analogamente una situazione di privilegio, che può emergere dalle classiche cinque vie di S. Tommaso, ci apre alla coscienza di Dio superno cointegratore, non osservabile, di ogni esperienza (cfr. I. RAMSEY, *Prospects for Metaphysics*, Londra 1961, p. 173 ss.).

A una tal coscienza di Dio, epifania divina, le cinque vie conducono a livello di « occasioni », non già dimostrazioni apodittiche, in virtù d'una strana logica che, spinta al massimo, lacera i diaframmi dell'effimero, la finitudine dell'uomo e del cosmo, sfolgorando l'eccelso senso del Mistero.

Dagli effetti alle cause ultime. Scattano i principi primi di identità, non contraddizione, partecipazione e causalità. Urge la metafisica. I fenomeni incubano e richiamano i noumeni. Campeggia tra gli effetti, fenomeno peculiarissimo, simbolo di Dio per definizione, il linguaggio religioso. Sigla legittima la tematizzazione dei noumeni significati.

Che la metafisica abbia in Ferré e in Ramsey largo spazio, categorico respiro, un crisma definitivo, non v'ha dubbio. Ma la ragione non è sufficientemente avallata. Di qui uno squilibrio, non lievi disguidi e l'equivoco dell'*iter* non incentivato se non da « occasioni », rimosse od omesse le dimostrazioni apodittiche.

D. Antiseri rannoda i fili del discorso intorno al Circolo di Vienna

e agli indirizzi di Cambridge-Oxford, che polarizzarono l'attenzione non sull'essere o sul meccanismo gnoseologico del pensiero, ma sull'attività chiarificatoria del linguaggio.

Se il commercio nostro col mondo si condiziona alle strutture del linguaggio, silloge grammatico-sintattica di lettura ed ermeneusi della realtà, vien da chiederci:

« Come funzionano le strutture del linguaggio? La metafisica è, forse, un fascio di asserti « informativi »? E, se questi asserti informativi non godono di scientificità, che usi ha svolto o potrà svolgere la metafisica? Giammai gli storici riusciranno allora ad offrirci pagine scientificamente obiettivate? Il discorso religioso si riduce ad un grido dell'anima, cumulo di rumori semantici intrisi d'emozione cieca, o non stilla piuttosto la comprensione dei termini, rivendica la proponibilità e l'accettabilità d'un contenuto non estraneo ai canoni dell'umana ragione? ».

L'Antiseri dirime ad una ad una le vive, inquiete domande. Attraverso la sagacia dei rilievi che introducono al libro, nonché lo spoglio vasto dei brani più salienti, vigorosi, desunti da opere note e meno note della « Cambridge-Oxford Philosophy », egli individua le linee maestre d'una filosofia di cui tutti ci serviamo, ma di cui non di rado ignoriamo le latebre e le entità teoretiche, dovizia a iosa di dati noumenici. Ricol lauda la metafisica (cfr. D. ANTISERI, *Filosofia analitica,* Roma 1975)

Storiografia ed ermeneusi

Nell'ermeneusi, arte dell'interpretazione, oltre la metodologia d'interpretazione, Heidegger focalizza e priorizza l'interpretazione stessa. Di più. L'ermeneusi in sé sorpassa e la teoria riguardo all'arte dell'interpretazione e l'interpretazione stessa: è lo sforzo di essenzializzare l'interpretazione prevalentemente sulle basi del momento ermeneutico. L'etimo « hermeneuein » — « un esporre ch'è tramite d'un annunzio, in quanto idoneo a recepirlo » — suggella l'idea heideggeriana di ermeneusi (cfr. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache,* Pfullingen 1959, pp. 97, 121).

Sui binari di Heidegger il celebre filosofo J. B. Lotz investiga l'indole poliforma e le profonde dimensioni dell'ermeneusi (cfr. AA.VV., *Storiografia ed ermeneusi,* Padova 1975, p. 31 ss.).

Già agli inizi s'affaccia la più grave difficoltà:

Se ciò che s'interpreta è il linguaggio con le sue molteplici forme,

laddove sempre una forma percepita dai sensi, o forma sensibile, ed un contenuto non diretto se non alla ragione, o contenuto intelligibile, si compenetrano indissolubili, la forma disvelante un contenuto esaurisce, o no, il contenuto medesimo in modo da sostituirvisi?

Rispondere sì alla difficoltà, nullificherebbe di botto l'arte ermeneutica. Ed è ovvio. Non è forse l'occultazione di senso ad esigere l'ermeneusi che illumina man mano il contenuto celatosi nella forma? Se poi è la disvelazione a dar vita all'ermeneusi, è chiaro che il contenuto d'ogni forma vi estua di volta in volta esplicito ed insieme implicito. Trattasi — a giudizio di J. B. Lotz — dell'indiscussa primazialità del contenuto in rapporto a qualsiasi forma che lo esprima e, quindi, dell'impossibilità per l'ermeneusi di esaurire il loro contenuto.

L'ermeneusi servirà la scienza, la storia e la filosofia ad opera d'un rinnovo continuo d'indagini. Gli approdi si cointesseranno reciproci, pur se spesso anche differiranno o si contraddiranno vicendevolmente.

Parlano le cose. Ma bisogna sollecitarne l'enigmatico linguaggio, la testimonianza silenziosa. E' *l'intus-legere* di Tommaso, valida la ragione che sviscera i fenomeni ed astrae il noumeno. Un cammino lungo ed improbo, non un salto, dell'interpretazione in cifra di interiorizzazione (cfr. *Ib.*, p. 33).

Svaniscono le aporie kierkegaardiane di verità oggettiva e di verità soggettiva. Le due verità, se restituite alla propria autentica natura, comunque accentuino a seconda dei casi il divario di aspetti, pensiero ed essere, si legano in mutui scambi, si trasfondono l'una nell'altra, si connubiano bipolari (cfr. *Ib.*, pp. 35-36).

La « storicità » dell'interpretazione filosofica schiude il pensiero alle radici dell'essere « sovrastorico ». Non più la relativizzazione di episodi avulsi ed absoni, la storia frammentata, adiafora, bensì l'articolarsi di fatti e di atti, la totalità di visione, malgrado l'indeterminatezza.

Heidegger ispira Lotz. Non v'ha ermeneusi che non muova alla luce dell'essere, né linguaggio che non sia linguaggio dell'essere. Però, mentre Heidegger s'arresta ai bordi della realtà, non coglie se non le disvelazioni *storiche* dell'essere, le indagini di Lotz s'addentrano al *nucleo sovrastorico* dell'essere che, solo, sprigiona la verità ermeneutica (cfr. *Ib.*, pp. 37-38).

Acuta è la tesi, di mezzo a cautele e tutele. Ma l'incrinano — a giudizio di G. Cracco — le ipoteche dell'esistenzialismo. L'ermeneusi di Lotz neglige, o non vede e non ama ai livelli richiesti la multipla media-

zione d'obbligo, strada ardua, irta d'ostacoli, eppur coessenziale alla scoperta dell'intelligibile (cfr. *o.c.*, p. 336).

Gli storici non accreditano l'« approccio ermeneutico » con la storia, il dialogo io-tu, l'eccellere della domanda, la precomprensione, il dar voce ai silenzi. Non sussumono, non possono e non devono avere un annunzio da rivelare, formule magiche che riempiano di parole il passato, siccome rappresentassero dei, araldi di Dio. Rifuggono dai dettami dello spirito scevri di storia, d'una situazione concreta, d'un retroterra di floride propaggini. Occorre che le istanze e le disvelazioni della verità si affiatino con quelle della realtà (cfr. *o.c.*, pp. 336-37).

G. Cracco reputa ambiguo il titolo « Storiografia ed ermeneusi ». Dovremmo dire invece vuoi « Storiografia ermeneutica », in ossequio alla realtà, vuoi « Ermeneusi storiografica », in ossequio alla verità, una verità connaturantesi nei fatti e negli atti. Il che gioverebbe a storici e filosofi, all'evoluzione unitaria delle scienze umane. Non illudiamoci. L'ermeneusi che al *conoscere* surroghi il *riconoscere* condanna a paralisi la storiografia (cfr. *o.c.*, pp. 41-44).

7. IL LINGUAGGIO IMPAZZITO

Strutturalismo e oggettivismo

I vari generi di strutturalismo — positivistico, materialistico, idealistico — si accomunano geneticamente: insorgono dal ripudio di Dio e dell'uomo.

L'antichità greco-romana e la tradizione cristiana esaltavano l'uomo in subordinazione a Dio, all'acme della creazione. L'uomo microcosmo, che Dio associa nel governo e dominio delle leggi cosmiche.

L'illuminismo del secolo XIX, in veste di razionalismo e positivismo, respinse la subordinazione dell'uomo a Dio. All'acme della creazione, protagonista della storia, unico artefice della sua perfezione in linea di sviluppo scientifico e tecnico, non v'è che l'uomo, arbitro di sé, legge a se medesimo. Dall'idealismo di Hegel al materialismo di Feuerbach e di Marx. La morte di Dio segna la morte dell'uomo. Freud e Marx definiscono l'uomo, o meglio lo descrivono, in chiave psicologica e sociologica, nell'ambito d'una mera, fluida, versatile fenomenologia. Non più l'ontologia dell'essere, l'etica del dover essere. La desumanizzazione è in atto.

Lo strutturalismo consuma la desumanizzazione dell'uomo.

Una fra le innumeri strutture naturali, l'uomo nasce dal determinismo, funge deterministicamente e non lo caratterizza se non la coscienza, che lo rende infelice sino alla disperazione.

Gli strutturalisti si prefiggono di disilludere l'uomo. Lo disincantano dai fatui trionfalismi d'un io tecnocrate, attraverso la contestazione in tronco dei risultati conseguiti, laddove la tecnocrazia tiranneggia l'uomo, di cui spegne i valori dello spirito. L'uomo ha tutto, ma non possiede nulla, succubo alla suggestione dei fenomeni, larve fantasmagoriche spoglie di contenuti ontici.

Al riguardo gli strutturalisti si appellano all'oggettivismo. Un oggettivismo d'infimo conio che obbedisce al più crudo sensismo. Il fenomeno per il fenomeno. Cerchio chiuso. E non si evade, nemmeno con la rozza metafisica di scopi mancipi ai fenomeni: edonismo, utilitarismo, economicismo, pragmatismo, ecc. E' l'accademia del fenomeno. Vita e storia non hanno più parametri. Non più orizzontalità. Non più verticalità. Spazi immoti. Tacciono i cieli. L'uomo cosificato, oggetto, schiavo delle leggi cosmiche ch'egli si illude di far sue. Spettro d'uomo. Illusione la vita. Illusione la storia.

Siamo agli antipodi dell'oggettivismo classico, aperto alla realtà com'è in sé, « quidditas », verità dell'uomo e dei singoli enti.

Criterio di oggettivazione è l'evidenza. Inalvea efficaci i poteri della ragione in ordine all'oggetto congenito, l'essere, eppertanto il vero e il bene. Scala l'essere in stadi gerarchici: l'uomo epicentro del cosmo, Dio sopra l'uomo, gli enti privi di ragione sotto l'uomo.

J. Lacrois definì lo strutturalismo la filosofia più rigorosamente atea, fastigio e apoteosi d'un materialismo che fotografa i giorni nostri (cfr. *Le Monde*, 27 nov. 1962).

J. M. Le Blond ricapitolò in due fulcri i vari generi di strutturalismo: la poziorità delle scienze umane (psicologia, sociologia, tecnologia e storia), nonché, precipua, la scienza del linguaggio, l'espressione più tipica, costituzionale, di noi uomini, egemonizzata dall'Inconscio (cfr. *Etudes*, sett. 1967).

I vescovi francesi vi additarono il massimo rischio per la Fede (cfr. *Sess. Ep.*, mag. 1967).

L'Inconscio — a stringere i nodi — sostanzia e lievita lo strutturalismo. Tra le righe incalzano le indettature di Freud.

J. Lacan: dall'Inconscio al linguaggio

Lo strutturalismo di J. Lacan plagia la psicanalisi di Freud.

Struttura costituzionale dell'uomo è l'Inconscio. Lì erompono, il dialogo e il linguaggio.

L'Inconscio, o psicologia delle profondità recondite, si svolge in una dialettica, o divenire, che ottempera alla legge dell'evoluzione triadica, sintesi degli opposti.

L'heros fa da tesi. Attrazione. L'odio fa da antitesi. Revulsione. Sintesi è la contestazione in forma di dialogo e di linguaggio.

L'heros e l'odio, matrici della contestazione, codici del dialogo e del linguaggio, ritmano sentimenti oscuri, emozioni e passioni.

Fin qui Lacan s'adegua a Freud. Lo scavalca in seguito, non appena i sentimenti oscuri s'appalesano veicoli d'una logica in germe, logica che, suppedanei all'Inconscio, nutriti di passioni ed emozioni, il linguaggio e il dialogo dipanano, esplicano, effigiano ed esternano.

L'Inconscio, insomma, struttura costituzionale dell'uomo, traducer dosi in affettività, vi irradia virtualmente l'occulta razionalità.

E' in grazia d'un'armonia prestabilita che l'Inconscio crea il linguaggio e, con esso, la logica.

L'armonia prestabilita enuclea la logica in germe, ne elabora e compie i dati virtuali in accordi di voci, mediante la legge dell'evoluzione triadica. Ciò a riprova che l'Inconscio embrionalizza la logica, gestandola di prosieguo, elaborandola e maturandola.

Per Freud l'Inconscio è il regno dell'affettività cieca. Per Lacan, no. L'affettività cieca è solo fittizia illogicità e irrazionalità di sentimenti oscuri. Sogni, tabù e miti nascondono, gonfia di fremiti e di empiti, la dialettica d'una ragion d'essere, dinamici — sul filo del divenire — un valore e uno scopo. A evidenziarli sarà il linguaggio.

Al tandem, edotta dall'Inconscio, è la logica che fa l'uomo, non già l'uomo che fa la logica. Lo strutturalismo sfocia in determinismo: l'uomo è uomo in forza del linguaggio e, alle origini, in forza dell'Inconscio.

Lungo i solchi di Freud, J. Lacan riduce a « strutture » l'Inconscio, l'Io e il Super-io. Non strutture psichiche, monopolio dell'anima. Non strutture fisiche, incarnate e guidate da leggi corporee. Ma strutture del

discorso e del linguaggio, tre regoli di locuzione che si compaginano in un sistema.

Gli analisti ascoltano le parole dell'analizzato. Scoprono l'Inconscio a livello di « transindividualità » del discorso, di cui l'analizzato non dispone ai fini della continuità d'un discorso cosciente e coerente.

La psicanalisi, tecnica neuro-terapeutica, non mira se non a rimettere in auge una tal continuità attraverso l'individualizzazione nell'analizzato dell'Inconscio (cfr. J. LACAN, *Écrits*, Parigi 1966, pp. 36 ss., 95 ss., 182 ss., 258).

Lo strutturalismo psicanalitico di Lacan esautora l'uomo. Balugina ancora il « Cogito ». Ma non è l'io che cogita, soggetto del pensiero. A farlo cogitare, a dispiegarne il conoscere, è il pensiero « struttura ». Cade l'autonomia elettiva e operativa. I ferrei canoni dell'Inconscio strutturano sia il pensiero sia il libero arbitrio. Li programmano ai minimi dettagli. E non esistono noumeni. Non v'ha ermeneusi di sogni, tabù e miti, ermeneusi del linguaggio. Invano le parole evidenziano scopi e valori. La ragion d'essere è pseudologica. Fenomeno la realtà. Dovunque. Sempre.

Cosa fra le cose, oggetto e non soggetto, l'uomo aggrava la sua tristissima situazione di vittima, poiché l'avverte in termini di coscienza. E' la struttura più infelice.

Freud con l'Inconscio, Hegel con l'evoluzione triadica e la sintesi degli opposti, Schopenhauer con l'affettività cieca, malvagia, che sprigiona la razionalità e la coscienza, innervano l'ibrido strutturalismo di Lacan, ove alla morte di Dio risponde la morte dell'uomo.

ABBONAMENTI

Italia	L.	10.000
Estero	L.	12.000
Sostenitore	L.	20.000

L' abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 200 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l' abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 3.000